العدد ٢٠ - خريف ٢٠١١



مجلة فصلية للأدب و الفن

نجيب محفوظ فيلسوفا

مجموعة من أهم مقالاته الفلسفية

اختيار وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية

تيب يوزع مجانا مع مجلة إبداع



العدد ٢ - خريف ٢٠١١

مجلة فصلية للأدب والفن

نجيب محفوظ فيلسوفًا

مجموعة منتقاة من مقالاته الفلسفية

اختيار وتقديم

أحمد عبد الحليم عطية

القاهرة 2011

الفهرس

في فلسفة برجسون

تصدير
نجيب محفوظ بين الفلسفة والأدب

احتفالا بالذكرى المئوية الأولى لميلاد نجيب محفوظ، تقدم «إبداع» لقرائها هذا الكتيب المتميز، الذى يضم مجموعة منتقاة من أهم الكتابات الفلسفية لرائد الرواية العربية؛ اختارها وقدم لها أحد المتخصصين فى الفلسفة، هو الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، أستاذ الفلسفة المعاصرة فى كلية الآداب جامعة القاهرة.

بدأ نجيب محفوظ يكتب مقالاته الفلسفية هذه وينشرها منذ الثلاثينيات الباكرة من القرن الماضى، أى حين كان طالبا لا يزال بقسم الفلسفة جامعة القاهرة؛ واستمر لسنوات يجمع بين كتابة القصة القصيرة والمقالات الفلسفية، قبل أن يستسلم لإغواء الرواية، ليترك رؤاه وهمومه الفلسفية تنوب فى نسيج رواياته الكبرى وقصصه القصيرة.

أصر نجيب محفوظ على دراسة الفلسفة عن حب، فذهب إلى قسم الفلسفة بكلية الآداب بمحض اختياره، وعلى غير رغبة والده، لتبادله الفلسفة حبا بحب؛ فعلى الرغم من أنه قد ترك رسالة الماجستير دون أن يتمها، حتى يفرغ للأدب؛ إلا إنه لم يترك الفلسفة عن قلى ولم يهجرها عن ملالة! كيف؟ وقد ظلت تصحبه طوال رحلته الأدبية، طيوفها رائحة جائية بين شخوص الروايات وفى تضاعيف الأحداث!

هموم نجيب محفوظ الميتافيزيقية كما تجسدها أهم رواياته بصورة رمزية، ماثلة هنا فى هذه المقالات بصورة مباشرة، على نحو ما تشى بها مقالته عن العقل، ومقالته عن الحس والإدراك الحسى، ومقالته عن اللغة؛ أما مقالته عن (الله) فى

الفلسفة، فقد كانت محاولة نادرة لم تتكرر على أيدى الأجيال الفلسفية اللاحقة؛ فنحن منذ مقالة نجيب محفوظ وحتى اليوم، لا نكاد نقع على دراسة فلسفية جادة مؤلفة حول فكرة (الله)، ولندع الآن محاولة «العقاد» وغيره ممن هم أقرب إلى روح الهواية فى كتاباتهم الفلسفية؛ وربما كانت تلك المقالة بالذات ضرورية جدا للقراءة النقدية المثلى لبعض أعمال نجيب محفوظ الفلسفية الطابع، مثل رواية (أولاد حارتنا) وقصة (الزعبلاوى)؛ ولست أدرى كيف غاب هذا عن فطنة نقادنا!

ذهب نجيب محفوظ إلى الرواية ومعه ولَعُه القديم بالفلسفة؛ فقدم لنا روائعه التى تغوص بنا أحداثها وشخصياتها بعيدا وراء سطح الظواهر، إلى أعمق القضايا والهموم الفلسفية. وتأتى (أولاد حارتنا) فى مقدمة تلك الروائع؛ فهى تذكرنا فى موضوعها وفى بنائها بنظائرها من الأعمال العالمية مثل (الفردوس المفقود) للشاعر الإنجليزى « جون ميلتون J. Milton» (١٦٠٨/ ١٦٧٤) و (نجونا بجلدنا The skin of our teeth) للروائى والمسرحى الأمريكى «ثورنتون وايلدر Thornton Wilder» (١٨٩٧/ ١٩٧٥).

والحق أن الأدب العظيم ليس غريبا على الفلسفة، ولا الفلسفة دخيلة عليه؛ فكلاهما يرجع إلى أرومة واحدة، ألم يكن «أفلاطون» فيلسوفا وأديبا فى آن! ألم يكن «سارتر» و«كامى» مع غيرهما من أدباء القرن الماضى! بلى، ولئن كان الشعر هو أقدر فنون الأدب على جمع الفلسفة والأدب فى نسيج واحد؛ على نحو ما نجد فى تراثنا عند «المعرى» خاصة فى اللزوميات، وفى التراث الغربى لدى الشعراء الكبار، فمن «دانتى» إلى «ملتون» ومن «شكسبير» إلى «جوته» و«فاليرى»؛ فها هى الرواية تجرب أن يكون لها حظها من الفلسفة، على يد من أحبهما وأخلص لهما معا!

ومن المؤكد أن الفلسفة قد خسرت أحد أبنائها الموهوبين بتحول نجيب محفوظ إلى الأدب، غير أن ما كسبته الرواية قد عوضنا بلا شك، أضعافا مضاعفة.

حسن طلب

تقديم

كتابات نجيب محفوظ الفلسفية

من المعروف أن التأثير الأكبر على محفوظ يأتى عن طريق سلامة موسى؛ الذى أتاح له التعرف على الفكر الجديد والإيمان بالعلم طريقا لتقدم الفرد والمجتمع والبشرية، وفتح صفحات المجلة الجديدة ليكتب محفوظ الشاب دراساته الأولى، ويكاد يكون نصف دراساته التى تتجاوز الأربعين منشورة فى المجلة الجديدة. فما هى هذه الدراسات؟ وما موضوعاتها؟ وما هى الجوانب التى شغلت نجيب محفوظ فى هذه الفترة؟[1].

وتبدأ هذه الكتابات منذ التحاقه بكلية الآداب لدراسة الفلسفة 1930، كتبها فى مجلات متعددة على النحو التالى: المجلة الجديدة (19 دراسة) والمجلة الجديدة الأسبوعية (دراسة)، والسياسة الأسبوعية (خمس دراسات)، والجهاد (أربع دراسات) ، والرسالة (ثلاث دراسات)، والحديث (دراسة)، أى حوالى 47 دراسة وفق إحصاء عبدالمحسن بدر. وإذا ما استثنينا كتاباته فى الأدب عن : تشيكوف وهنريك إبسن وموليير وبرنارد شو والعقاد والقصة القصيرة، والقراءات التى قدمها لبعض الأعمال الأدبية؛ تبقى لدينا ما يقرب من 28 دراسة بين الفلسفة والدراسات السيكولوجية. وتدور مقالاته الفلسفية حول عدة محاور هى:

---

(1) انظر سمير فريد: نجيب محفوظ كاتبا للسينما يقول: وكان اختيار محفوظ لقسم الفلسفة تعبيرا دقيقا عن ميوله الفكرية، وبينما كان أستاذه فى الجامعة الشيخ مصطفى عبدالرازق أحد أعلام التجديد فى الفلسفة الإسلامية، كان أستاذه خارج الجامعة الكاتب الاشتراكى القبطى سلامة موسى، وكان لهما أكبر التأثير على تكوينه وهو فى العشرينيات من عمره (الطربوش والبيبيون). وكان موسى قد أصدر عام 1929 "المجلة الجديدة"، وفى عدد أكتوبر 1930 نشر فيها محفوظ أول مقالاته وهو فى السنة الأولى من دراسته الجامعية، وعمره 19 سنة، وهو المقال المعنون بـ"احتضار معتقدات وتولد معتقدات".

– تاريخ الفلسفة، مثل ما كتبه عن: تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط ، فلسفة سقراط، أفلاطون وفلسفته؛ وكلها بمجلة المعرفة (من أغسطس حتى نوفمبر 1931) ، بل إن طريقة تناوله لكل موضوع من هذه المقالات التى كتبها تتم بشكل تاريخى.

– معنى الفلسفة، والفلسفة عند الفلاسفة، وماذا تعنى الفلسفة (مقالان بمجلة الجهاد فى 14، 21 أغسطس 1934، ومقالان بالمجلة الجديدة يناير وفبراير 1935).

– وفلسفة برجسون التى قدم فيها عددا من الدراسات بمجلة الجهاد (15، 21 نوفمبر 1933، 23 يناير 1934) وبالمجلة الجديدة (أغسطس 1934) [2].

– القضايا الفلسفية، مثل: فكرة النقد فى فلسفة كانط (السياسة الإسبوعية 14 إبريل 1934) ، والبراجماتزم أو الفلسفة العملية (المجلة الجديدة سبتمبر 1934)، الفلسفة بين المادة والروح (المجلة الجديدة الأسبوعية، 13 مارس 1935)، ونظريات العقل (المجلة ا لجديدة يوليو 1935) ،

---

[2] يورد حسن حنفى فى دراسته الفلسفة والرواية، دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ، بعض ما جاء على لسان أبطاله عن برجسون (كان كمال يقرأ خاصة "منبعا الأخلاق والدين" لما فيه من نزعة رومانسية صوفية (السكرية). وتستمر نفس الروح الشاعرية لبرجسون عند إبراهيم عقل فى "المرايا" الذى يقرأ نفس الكتاب (عصر الحب).
ويصف محفوظ فى السكرية حال كمال بأنه "قد يلوذ من الوحشة بوحدة الوجود عند اسبينوزا أو يتعزى عن هوان شأنه بالمشاركة فى الانتصار على الرغبة مع شوبنهور، أو يهون من إحساسه بتعاسة عائشة بجرعة من فلسفة ليبنتز فى تفسير الشر، أو يروى قلبه المتعطش إلى الحب من شاعرية برجسون". (ص 17– 18) كان يريد كما فى السكرية أن يقرأ فصلا على الأقل فى كتاب "منبعا الدين والأخلاق" لبرجسون.
يقول أحمد كمال عن خاله كمال فى عصر الحب: "معذرة أنه من الكتاب الذين يهيمون فى تيه الميتافيزيقا". وترد سوسن: "إنه يكتب كثيرا عن الحقائق القديمة، الروح، المطلق، نظرية المعرفة. هذا جميل، ولكنه فيما عدا المتعة الذهنية والترف الفكرى لا يفضى إلى غاية. ينبغى أن تكون الكتابة وسيلة محددة الهدف، وأن يكون هدفها الأخير تطوير هذا العالم، والصعود فى سلم الرقى والتحرر والإنسانية فى معركة متواصلة. والكاتب الخليق بهذا الاسم حقا يجب أن يكون على رأس المجاهدين. أما وثبة الحياة فندعها لبرجسون" المصدر السابق ص 249.
يقول: إبراهيم عقل فى المرايا ص 8: اقرأ كتاب برجسون عن أصل الأخلاق والدين، ويقول الدكتور سالم باستهتار: إنى أقرأ برجسون كما أقرأ قصيدة حالم" المرايا ص 8.

وفكرة الله فى الفلسفة فى جزأين (المجلة الجديدة يناير – مارس 1936).

– السيكولوجيا واتجاهاتها القديمة والحديثة فى عدد من المقالات بالمجلة الجديدة على امتداد 1935.

وإذا كان هناك كثير من الكتاب ممن يعودون بالبدايات الأولى لتكوين نجيب محفوظ وتشكيل رؤيته إلى تأثير سلامة موسى، ويضعون ذلك فى إطار أوسع هو الحركة الوطنية المصرية، ذات النكهة الفرعونية وهذا صحيح؛ إلا أن الصورة تكتمل بعنصر ثان هام وأساسى هو تأثير أستاذه الشيخ مصطفى عبدالرازق؛ الذى ينتمى لآل عبد الرازق والأحرار الدستوريين، أصحاب شعار مصر للمصريين؛ ومصر هنا ليست فقط مصر الفرعونية بل أيضا مصر الإسلامية بل ونضيف القبطية واليونانية.

أى أننا نؤكد على عنصرين أساسيين أثرا فى تكوين الكاتب والأديب الكبير، وهما معا يمثلان تلاقى العلم والدين فى إطار أوسع هو رؤية نجيب محفوظ الأنطولوجية للكون. وقراءة لأعماله الأولى وكتاباته الفلسفية التى حفلت بها المجلة الجديدة والسياسة الأسبوعية والمعرفة توضح لنا ذلك. وعليه فإننا بالإضافة إلى الدراسات التى تسعى لتأصيل رؤية محفوظ بالعودة إلى سلامة موسى، نؤكد على تأثير مصطفى عبدالرازق الذى ربما لم يلتفت إلى تأثيره عليه[3].

ونذكر من أساتذته الأوربيين ألكسندر كواريه؛ الذى حضر إلى مصر للتدريس 3 مرات، الأولى من 1932 حتى 1934 وهى الفترة التى درس فيها نجيب محفوظ، ويفيدنا ما يذكره بدوى عنه فى بيان بعض جوانب تكوين

---

(3) يقول رجاء النقاش فى كتابه "فى حب نجيب محفوظ": "أعتقد أن التكوين الأساسى الأول لنجيب محفوظ هو مزيج من مصطفى عبدالرازق وسلامة موسى، مزيج من النظرة المستنيرة إلى التراث العربى والإسلامى، والتطلع إلى التجديد الحضارى والدعوة إلى العدالة الاجتماعية ورد الاعتبار للجذور القديمة للشخصية المصرية. لقد امتزج الأستاذان فى شخص نجيب محفوظ، وخرجت من هذا الامتزاج شخصية فكرية وأدبية جديدة، مليئة بالحيوية والاستقلال والموهبة".

الأديب الكبير، يصفه بدوى قائلا: "كان يجمع بين النزعة الميتافيزيقية والنزعة العلمية، وكان يهتم بالتيارات الصوفية قدر اهتمامه بتاريخ العلم الحديث. وكان له إنتاج غزير فى كل هذه الميادين، وفيها يحاول أن يربط بين النظرة الصوفية والنظرة العلمية للكون فى نفس الفترة، فيرى مثلا أن قول الصوفية الألمان فى القرن السادس عشر بأن الكون لانهائى، هوالذى اقتضى من الفيزيائيين أن يتصوروا الكون لانهائيا" (ص64)، ونحن نجد هذين النزوعين عميقين لدى نجيب محفوظ؛ النزوع نحو الدين ونحو العلم، وذلك من تأثير موسى وعبدالرازق، وقراءة عميقة لأولاد حارتنا توضح ذلك.

ويمكن للباحث أن يميز بين عدة موضوعات تشغل محفوظ بحيث نستطيع تقسيم دراساته الفلسفية إلى عدة مجموعات، الأولى هى أقرب إلى تاريخ الفلسفة، تناول فيها الفلسفة قبل سقراط وفلسفة سقراط وأفلاطون؛ والثانية تدور حول معنى الفلسفة، وتشمل: الفلسفة عند الفلاسفة، وماذا تعنى الفلسفة؛ والثالثة حول قضايا المعرفة والوجود، وتشمل النقد عند كانط، وفكرة الله فى الفلسفة؛ والمجموعة الرابعة عن السيكولوجيا واتجاهاتها قديما وحديثا، وفيها يقارب فلسفة برجسون ويشير إليها ويعتمد عليها فى بيان ماهية الفلسفة والانتصار للميتافيزيقا مقابل هيمنة العلوم المختلفة، خاصة فى دراساته عن: السيكولوجيا واتجاهاتها، الشخصية، الحواس والإدراك الحسى، الشعور. والمجموعة الخامسة وهى ما يهمنا، تشمل عدة دراسات حول برجسون هى: الضحك، الضحك عند برجسون "الشخصية الكوميدية" ، فلسفة برجسون.

علينا أن نؤكد على الاهتمام الكبير الذى أولاه نجيب محفوظ للفلسفة، وهو ما يظهر فيما كتبه عن "معنى الفلسفة" و"الفلسفة عند الفلاسفة"[4]. فهى عنده علم العلوم والعلم الشامل ويفهمها فهما هيجليا وإن كان لم

---

(4) للدلالات المختلفة لمعنى الفلسفة عند محفوظ، انظر دراسة حسن حنفى المشار إليها.

يذكر اسم صاحب فينومينولوجيا، فهى العلم الكلى. يدرك محفوظ قيمة ومكانة الفلسفة، وينتصر لها مقابل العلوم التجريبية الجزئية التى تسعى للاستقلال عنها، فالفلسفة لها طابعها الموسوعى الكلى الشامل، ولا يمكن أن تقتصر على علم واحد فقط حتى لو كان النفس الإنسانية أو الأخلاق.

يقول: "كانت الفلسفة بوجه عام علم الشمول الذى لا يحدد. علم كل شىء، وبمعنى أدق علم القوانين العامة التى تسير الأشياء جميعا، إلا أنها لم تسلم من اتجاهات أخرى مقابل هذا الفهم؛ فقد ضيق التجريبيون ميدانها وجعلوها كعلم من العلوم الخاصة وحددوا لها موضوعها وهو الأفكار أو الحياة النفسية للفرد".

ومن خلاصة الآراء فى الفلسفة يجد أن معناها تردد بين أن تكون علم العلوم، أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود، أو علم النفس الإنسانية، فتتميز عن العلم إذن بدراستها النفسية. ويعود ليؤكد أن موضوع الفلسفة غير موضوع العلم، وهذا ما يبرر دواعى وجودها ولا يجعل من نجاح العلم فى مناهجه دليلا على بطلان موضوعها أو فساد أساليبها. ونجاح العلم وبلوغه أكمل النتائج لا يشفى غليل النفس الإنسانية المتعطشة إلى العرفان. حقا إن فى العلم نورا ومنافع ولكن كل هذا لا يقنع العقل بل يبقى متطلعا صوب أسئلة أخرى تحيره، وتغريه بالبحث، وهذه الأسئلة التى تنبع من صميم النفس، هى التى تكفل وسوف تكفل بقاء الميتافيزيقا. الفلسفة كما يوضح محفوظ رهن بهذه الأسئلة، وهى لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة وما بقيت النفس التى توقظها.

يستهدف محفوظ هدفين من تحليلاته الفلسفية، خاصة فى تناوله لمعنى الفلسفة وكتاباته عن السيكولوجيا، وهما: التأكيد على الفهم الكلى الشامل للفلسفة والانتصار لها مقابل الاتجاهات الوضعية والعلوم التجريبية من جهة، وتحديد ماهيتها وطبيعتها فى الفلسفة المثالية الروحية

كما تظهر لدى برجسون من جهة أخرى. وأعتقد أن هذا الاهتمام بدراسة الفلسفة بمعناها الروحانى فى علاقتها بالعلم كان له أثره الكبير فى كثير من أعماله الروائية، وانشغاله الدائم بالسيكولوجيا كان له أكبر الأثر فى رسم شخصيات رواياته.

وقد اخترنا من أعمال الشباب التى كتبها نجيب محفوظ الأعمال الفلسفية فقط، وهى تبدأ فى أول أكتوبر 1930 بكتابة "احتضار معتقدات وتوالد معتقدات" فى المجلة الجديدة ، وتنتهى فى فبراير 1936 فى نفس المجلة بدراسته فكرة الله فى الفلسفة، والمقارنة بين هاتين الدراستين توضح القلق الروحى الذى يشكل رؤية محفوظ والذى يجعله يطرح الأسئلة الكونية الكبرى التى تتمثل فى أعماله المختلفة، ومن يتتبع تاريخيا هذه الدراسات يجدها تظهر متوالية فى مجموعات، تشمل كل مجموعة دراستين أو ثلاث أو أكثر فى مجلة بعينها، مما قد يوحى إلينا أنها فى الأصل دراسة واحدة اقتضت ظروف النشر تقسيمها إلى عددين أو ثلاثة. ومن قبيل ذلك ما نشره فى مجلة المعرفة حول تاريخ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، أو ما كتبه فى مجلة الجهاد حول الضحك عند برجسون، أو معنى الفلسفة.

لا يثير هذا التبويب التاريخى إذا ما اعتمدناه أية صعوبات، وإن كان يطرح العديد من الأسئلة حول وحدة فكر نجيب محفوظ، من قبيل التساؤل عن العلاقة بين البداية "احتضار معتقدات وتوالد معتقدات" والنهاية "فكرة الله فى الفلسفة". وكذلك التساؤل حول بعض الدراسات المفردة حول المجتمع والرقى، وفلسفة الحب، والبراجماتزم، فى السياق العام للموضوعات التى تناولها محفوظ. فماذا إذا لجأنا إلى تبويب موضوعى نجمع فيه عدة دراسات فى كل قضية يتناولها محفوظ؟ وهو ما تم بالفعل كما أشرنا سابقا. هنا تواجهنا مشكلتان، الأولى تبويب الدراسات فى كل مجموعة، والترتيب العام لهذه المجموعات، وهى مسألة تخضع لتقدير المصنف وتؤدى إلى فهم خاص لفكر

محفوظ. ويمكن أن تقرأ هذه الأعمال بشكل متواز مع ما ذكره عن الفلسفة على لسان أبطال رواياته خاصة الثلاثية، هنا ندرك أهميتها ومكانتها المركزية، ليس فى كتابات محفوظ الفلسفية، بل أيضا فى أعماله الروائية.

وقد اخترنا أن نرتب أعمال نجيب محفوظ الفلسفية فى أقسام، هى على التوالى: أولا القضايا العامة، ثانيا تاريخ الفلسفة وقضاياها، ثالثا فلسفة برجسون. وذلك كما هو واضح فى فهرس الكتيب.

فى القضايا العامة

احتضار معتقدات وتوالد معتقدات

قامت المدنيات القديمة على معتقدات قوية - كما يقول جوستاف لوبون - سواء كانت هذه المعتقدات دينية أم سياسية، وبقيت هذه المدنيات قوية الدعائم متينة البنيان؛ لأن المعتقدات التى تأسست عليها كانت متأصلة فى النفوس، وفى مأمن من البحث والنقد اللذين يولدان الشك والريبة. وهذه المعتقدات قد تضمنت أخطاء وخرافات لا يقبلها العقل بحال من الأحوال، وإن اطمأنت إليها المشاعر فى أغلب الأحوال. وإذا خالط الشك النفوس فى معتقد ما، وكان هذا المعتقد أساسا لمدينته، فقد آن الأوان لانهيارهما معا.

ونحن نشاهد - فى عصرنا هذا - أن جميع العقائد القديمة التى اطمأنت لها النفوس أجيالا طويلة، آخذت تتزعزع رويدا رويدا، وتتزحزح عن مكانتها الأولى شيئا فشيئا. والإنسان بطبعه، وبحكم العاطفة الدينية التى تملأ جوانب نفسه، يتشوف دائما لمعتقد يسلم إليه نفسه وإيمانه، ولهذا نجده يعتنق المذاهب الاجتماعية والآراء السياسية، ويبذل فى سبيلها من نفسه ما كان يبذل سلفه القديم فى سبيل الله أو قيصر، غير أن رأيا من هذه الآراء أو مذهبا من هذه المذاهب لم يستقر بعد فى النفوس كما استقرت الآراء والمذاهب القديمة، ولم ينطبع بذلك الطابع الدينى المقدس الذى يجعل بحث المذهب أو نقده كفرا وخيانة. فعصرُنا فترةٌ بين اعتقادات ومعتقات تحتضر وتفنى وبين آراء ومذاهب أخرى لم تستقر استقرارا تاما وتأخذ مكانتها من النفوس، فهو عصر اضطراب وتردد لا مثيل لهما فى التاريخ، اضطراب فى الآراء التى تتصارع للحياة والاستقرار والفوز، وتردد بين مذاهب يناقض بعضها البعض الآخر،

ويحاول القوى منها محو الضعيف المتداعى، وهكذا فنحن نشاهد أنه لا يظهر كتاب يدعو لعقيدة من العقائد حتى يظهر آخر يسخف هذه العقيدة وينحى عليها أشد الإنحاء، ثم لا يلبث أن يؤلف ثالث يتوسط الرأ يين المتناقضين برأى ثالث وهكذا.

وليس ثمة شك فى أن استقرار الحياة وثبات المدنيات وسير الأمور فى مجراها الطبيعى خير من ذلك الاضطراب المروع، ولكننا مع ذلك لا نبتئس بقرب زوال المعتقدات البالية، ولا ندعو المفكرين إلى الكف عن بحثها ونقدها لتحتفظ بما لها من القدسية والمهابة ولتضمن لنا حياة هادئة وديعة؛ ذلك لأننا نعتقد بأن هذا الاضطراب نتيجة لا حيد عنها تحدثها الطبيعة لتقدم العمران، كما نعتقد أنه مظهر للتقدم العقلى، ومقياس صادق للتطور الذى يطرأ عليه بين حين وآخر. فالعقل يهدم المعتقات القديمة لأنه أصبح لا يسيغها، أو لأنه ارتقى لدرجة أصبح نقده لهذه المعتقات ضرورة لازمة لا دخل فيها للاختيار والتدبر. ومثله فى ذلك مثل الشيب الذى يعلو الرأس إذا ما كبر الإنسان، وعليه فمناهضة الحركات التجديدية إنما هى مناهضة لإحدى سنن الطبيعة التى لا تناهَض ولا تُغلَب.

ونحن أيضا لا نتشاءم من تزعزع الإيمان بالمعتقدات القديمة، ولا نميل إلى التسليم بأن عاقبة ذلك خراب العالم كما يدعى كثير من المتشائمين. وكل ما فى الأمر إن هو إلا ترميم فى الأساس، أو هو بنيان أساس جديد متين لا نتسرع فى تشييده، بل نترك ذلك للتطور والزمان، وهما كفيلان بأن يحققا لنا ما نحلم به من غير أن نلجأ إلى الثورات التى تفوز بالمرغوب وتقهر الزمان فى الظاهر، بينما هى فى الحقيقة والواقع ليست إلا تخريبا واضطرابا لا يسفران إلا عن تقهقر ورجوع إلى نقطة الابتداء.

وهذه العجالة فى وصف ما طرأ من الاضطراب على معتقداتنا، تفسر لنا بعض التفسير ذلك التطور الهائل الذى نلحظه فى الآداب.

ففى الزمن الماضى، يوم كانت الاعتقادات القديمة سائدة مستحوذة على المشاعر والنفوس، يتأثر بها الخاصة كما يتأثر بها العامة، كان الأدباء- بكتبهم وقصصهم- يعبرون أصدق تعبير عما يتأثرون به من المعتقدات، ويكفيك لتقتنع بذلك أن تجيل نظرة فى تلك المجلدات الضخمة التى كتبت عقب ظهور الإسلام لتشرح نصوصه الدينية، أو لتجمع أحاديث النبى وتفسرها، بل يكفيك أن تقرأ دواوين بعض الشعراء ممن لم يكن لهم هَمٌّ إلا نظم الحكم الدينية أو مدح النبى أو التغزل الإلهى.

والأمر لا يختلف فى الدين عنه فى الاجتماع والسياسة، فكثيرا ما أُلفت الكتب والقصص لتأييد مذهب أو نصر مبدأ أو بث دعوة.

فلما أخذت الاعتقادات القديمة فى الفناء، وأخذ العقل يسلط نوره عليها فيظهر من عيوبها ويكشف عن سوءاتها التى عاشت ورسخت فى النفوس أجيالا كحقائق لا مراء فيها ولا جدال، ولما حل الشك محل الإيمان، تأثر الأدباء بذلك التطور الذين هم من أكبر دعاته ومؤيديه بما يؤلفون من كتب تحمل علي القديم، تحاول أن تأتى عليه وتخلصنا من استعباده ورقه. وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت بين أيدينا مجموعة وافية من الكتب والقصص تبعث قراءتها على الشك فى الماضى بآرائه ومعتقداته، أو تدعو لمذهب جديد كالاشتراكية والعالمية وغيرهما. والذى يجدر بنا أن نلاحظه هو أن جميع الأديان الجديدة ترمى إلى اتحاد العالم وإزالة الفروق الوطنية، وهى تتفق فى ذلك مع الأديان القديمة مثل المسيحية والإسلام، ولكنها تزيد على ذلك فيدعو بعضها إلى إزالة فوارق الطبقات المادية.

ولو أننا أردنا أن نتنبأ بالمذهب الذى سوف يكون له الفوز من بين المذاهب، لقلنا- أو لأحببنا أن نقول- بأنه مذهب الاشتراكية؛ وذلك لأنها تستهوى بوعودها أفئدة الساخطين المتذمرين والفقراء، وهم السواد الأعظم من سكان العالم، ولأنها تسد النقص الملموس الناتج عن التقدم

العلمى وظهور المخترعات والآلات، ولأنها وسط بين نظامين يتأفف منهما المتدينون وهما الشيوعية والفردية، وقد أخذت منهما حسناتهما ونفضت عنها نقائصهما الظاهرة.

وهنالك أسباب كثيرة أخرى تجعلنا نكاد نوقن بأن المستقبل للاشتراكية، ولكن بحثها الآن لا يعنينا.

ثم لا يفوتنا أن نذكر أن سعادة الاشتراكية الموعودة دنيوية، تُنال فى هذه الحياة لا فى حياة أخرى، وأنها لذلك قد تعجز- لسبب من الأسباب- عن إنجاز وعودها تامة كاملة، وعليه فينفض من حولها أعظم مؤيديها حماسة ونشاطا. ولكنا لا ننسى كذلك أن الكمال فى الدنيا ضرب من المستحيلات، وأنه وإن كانت الاشتراكية لن توصلنا لحالة من النعيم لا مطلب خلفها، إلا أنها تستطيع أن تنتشلنا من حالتنا هذه إلى خير منها، وليست الاشتراكية نهاية ما يمكن أن يتطور إليه النظام الاجتماعى، وعليه فالتطلع للأحسن سيدفعنا دائما للتنقيب عما فيه سعادتنا ورفاهيتنا.

وجملة ما أريد أن أقوله عن هذا الأمر، أنه لو خاب أملنا فى الاشتراكية بعض الخيبة، فليس معنى ذلك أننا نرغب فى الرجوع إلى حالتنا الأولى السيئة- الحالة الحاضرة- إنما يجعلنا ذلك نزيد إيماننا بالتطور الذى هو الخالق الوحيد للاشتراكية وغيرها من الآراء والعقائد.

(المجلة الجديدة)

المرأة والوظائف العامة

إن اليوم الذى نرى فيه النساء "يشغلن وظائف الحكومة بنسبة نستطيع أن نقول معها إن المرأة قد تساوت بالرجل فى حق شغل الوظائف الحكومية"، سوف يكون بُعيدا. ولكى نعرف النتائج التى تترتب على إعطاء المرأة حق شغل الوظائف العامة، ينبغى أن نفرض وجود جماعة السواد الأعظم من نسائها إما موظفات أو فتيات يتعلمنَ ليكُنَّ موظفات.

فأول نتيجة أنه بتسليمنا أن المرأة جديرة بإشغال الوظيفة مثل الرجل نكون قد اعترفنا بمطلب من أهم مطالبها، ثم أنه إذا وجد من النساء الكاتبة والطبيبة والمهندسة والقاضية فسوف توجد النائبة والوزيرة. وينبغى هنا أن يلاحظ القارئ أننا نتكلم عما سوف يكون بعد زمن بعيد، بل قد يكون بعيدا جدا، أى حين يشترك معظم النساء فى الأعمال وخاصة وظائف الحكومة، حتى لا نخرج عن موضوع السؤال.

وثانى نتيجة: هو ما يطرأ على الأسرة من التغيير والتطور. يتغير مركز الفتاة الموظفة فى الأسرة التى هى أحد أفرادها، فيصبح عزيزا محترما، وتصبح الفتاة تامة الاستقلال فيما يقرر مصيرها فى الحياة، وهى فى هذه الحالة مصدر رزق للأسرة بعد أن كانت فيما مضى كلا على أبيها.

وتتغير نظرتها للزواج، فلا يكون ـ حينئذ ـ كلّ غرض لها فى الحياة، ويعقب ذلك أنها لا تتزوج أى طالب زواج كما تباع السلعة الرخيصة لأول مشترٍ، بل تتهيأ لها الفرصة فى اختيار الرجل المناسب، التى ترى فيه الجدارة بها.

ثم إن سعادة الزوجين فى هذه الحالة تتعرض دائما لما يكدر صفوها، فقد يحدث أن تُنَقَلَ الزوجة إلى بلد فى الشمال ويُنقل الزوج إلى بلد فى الجنوب، وهكذا يتحتم عليهما الفراق.

وفى هذا الجو المظلم يجد الزوجان آلاف الأسباب المبررة للطلاق والانفصال، ويفقد الزواج ماله من قداسة، ويصبح عهده من الاستهانة والبساطة بحيث يمكن حنثه كما لو كان ميعاد لقاء لا أهمية له.

وينبغى أن نشير هنا إلى مسألة يشكو منها كثير من البلاد المتمدينة وهى مسألة العاطلين، والنتيجة التى لا شك فيها لمزاحمة الفتيات للفتيان فى سلك الوظائف هو ازدياد حملة الشهادات الذين لا عمل لهم، وهم لتربيتهم النظرية عاجزون عن القيام بأى عمل من الأعمال الحرة، ولحفظهم لمختلف العلوم من أشد الناس غرورا، ولقد يخشى أن يعادوا المجتمع ويثوروا على القوانين.

(11 أكتوبر 1930)

المجتمع والرقى البشرى

للإنسان قصة معروفة يرويها الطبيعيون، وهى أنه فصيلة من الحيوان أخذت مكانها بين الأحياء بعد جهاد عنيف وصراع مخيف، قام بين الحيوان نفسه فى بادئ الأمر ثم بينه وبين الإنسان. وهو صراع يعتمد على القوة وحدها ويتخذ منها أداة لتحقيق غرض الحياة، ألا وهو بقاء الأصلح وفناء الضعيف الذى لا يقدر على احتمال بأساء العراك، صراع لا يعرف غير الوحشية والقسوة لأنه لا غرض له إلا التفوق والفوز بهذه الحياة.

استسلم الحيوان لهذه الحياة القاسية لأنه لا قدرة له على التفكير، فهو لا يقدر مخاطرها، ويخضع لها خضوعا غريزيا وهو مايزال يسير على سنتها، ينقرض منه ما ينقرض ويتحكم ما يتحكم، أما الإنسان فكان له شأن آخر، فهو كما يقول الفيلسوف الإنجليزى هوبز قدَّر هول الفناء الذى يعقب حتما عن استمراره فى حياة التناحر، ففكر فى إنهائها، ووجد أن لا سبيل إلى ذلك إلا بالاجتماع. فهو يمكن له من حياة يتحول فيها من الوحشية والفردية أو من حياة الأسرة إلى حياة أشمل، يشترك فيها مع غرباء فى تحمل أعباء الحياة، وأول شرط لهذه الحياة الجديدة هو منع الاعتداء وحماية الأرواح، فى مقابل فروض كانت فيما بعد أصلا للحقوق والواجبات.

على أن غرائز الإنسان المكبوتة وجدت لها متحولا تبين أنه أشد خطرا وأعظم فتكا من عراك الأفراد، أعنى به تناحر الجماعات، وهو الذى تطور من نزاع بين قبيلتين إلى تطاحن بين أمتين، واستأنف قانون تنازع البقاء تحكمه فى حياة الأمم، وأخذت الأمم القوية تسود والأمم الضعيفة

تتخاذل وتفنى، وهو صراع بين القوى الجسمية والمواهب النفسية على السواء، فكلنا يعلم ما تتطلبه الحرب من اختراعات وحيل هى آيات على التفوق الذهنى، بل هى آيات على المتانة الخلقية من إدارة وإخلاص وشجاعة.

فالإنسان الاجتماعى ما برح كأخيه الطبيعى خاضعا لقوانين الطبيعة التى خلقت الإنسان من بين الحيوان، ولكن المجتمع خلق لنا قوانين أخرى أهمها جميعا الأخلاق، لست الآن بصدد مناقشة أصل الأخلاق وهل هو اجتماعى أم طبيعى أم إلهى، فأيا كان الرأى فإنه لا يمكن تصور أخلاق من غير مجتمع، فالمجتمع على كل حال هو المكان الطبيعى لنمو الأخلاق، سواء أكان علتها المفردة أم علتها الجزئية أم كان الظرف الممهد من غير اشتراك فعلى.

إذن فقد تعلم الإنسان الأخلاق فى المجتمع. والأخلاق منها المحلى الذى يتميز به بلد عن بلد، ومنها العالمى الذى يدين به جميع البشر. فالأخلاق من هذه الناحية رابطة عالمية تربط الإنسان بأخيه الإنسان، وتوجه عقله إلى التفكير فى الإنسانية وإلى تجاوز الحدود الاجتماعية، وهذا يمهد إلى تطبيق القواعد الأخوية المحلية على المجتمع الإنسانى الكبير وخلق الآداب الإنسانية العامة. فإذا أضفت إلى ذلك اتصال المجتمعات عن طريق تبادل الآراء والثقافات والرحلات أمكنك أن تلمس الأسباب التى مهدت لوجود هذه الأخلاق الإنسانية العالية، التى تناهض مبادئ الطبيعة القاسية مناهضة تامة، بعد أن ناهضتها المبادئ الاجتماعية مناهضة جزئية، تلك المبادئ التى لا تتفق مع تنازع البقاء وبقاء الأصلح، المبادئ التى تقوم على المحبة والسلام وتدعو للضعيف كما تدعو للقوى، وقد دعا إلى هذه الأخلاق وبشر بها أنبياء وقديسون واعتبروها كمال الكمالات، وملاذ البشر من الهلاك والفناء والشر، وسبيلهم إلى السعادة والسمو.

ولكن قد يقال إذا كانت هذه الأخلاق التى تتكلم عنها تناهض الطبيعة وقوانينها، تلك القوانين التى أبدعت

الإنسان أكمل المخلوقات، فالمعقول أنه لابد أن ينتج من حلها محل قوانين الطبيعة وقف التقدم البشرى وجمود التطور عند الإنسان، بل ليس الأمر مجرد التوقف عن السير إلى الأمام ولكنه تدهور لا محيد عنه؛ لأن الأخلاق تمكن للضعفاء وتساوى بينهم وبين الأقوياء، وهم ولاشك أوفر عددا وأعز نفرا فيتغلب عنصرهم، ويكتسح نسلهم على حساب المتفوقين الذين ينقرضون شيئا فشيئا لضمور مواهبهم ومزاياهم. فالأخلاق إذن نذير بالقضاء على الكمال والقوة، وبشرى للضعف والشر ومابينهما من رذائل طبيعية، إن صح لنا أن نقول ذلك.

ومن هنا نشأت فلسفة نيتشه، فقد فرق بين نوعين من الأخلاق، أخلاق السادة وأخلاق العبيد. وقال إن أخلاقنا التى يقوِّمها التهذيب والرحمة والمساواة هى أخلاق تسوِّد الضعفاء، وتمكن للضعف وتثبت أقدام العبودية. ووجه لذلك حملات شداد إلى البوذية واليهودية والمسيحية والديموقراطية، واعتبرها أطوارا متتابعة لأخلاق العبودية. وقال أيضا إن الإنسانية حلقة من سلسلة لا يرى طرفها وليست حدا ونهاية، وكما خرج الإنسان من الحيوان فمنطق التطور يسلم بإمكان خروج إنسان أعلى من الإنسان الحالى، على شرط أن يترك التطور وشأنه ليعمل تبعا لقوانينه الطبيعية، أما الأخلاق فهى عقبة كؤود فى سبيل هذا التطور.

ولكن التضاد بين الأخلاق وقوانين الطبيعة لا يتعدى الظاهر، أو قل إنه تضاد فى الوسيلة دون الغاية من قوانين الطبيعة التى هى الكمال والقوة فى العقل والجسم، فإن المجتمع لا ينكر هذه الكمالات، والأخلاق لا تثور عليها ثورتها على قوانين الطبيعة القاسية، فالقوة العقلية والجسمية من الفضائل الاجتماعية ومما تزكيه الأخلاق مادام موجها فى سبيل الخير والصالح العام.

أفلو كانت الأخلاق تضاد قوانين الطبيعة فى الوسيلة والغاية لكانت تذم غاياتها ولا ترضى عنها وتنبذ من يحوزها؟

فالحق كل الحق أن الأخلاق تقصد إلى الكمال وتتوخى طريقه، والحق كذلك أن المجتمع يطلب هذا الكمال لأنه هو الذى أبدع الأخلاق أو على الأقل لا يمكن أن تتناقض آماله مع آمالها، إلا أنه لا يتخذ من الوسائل ما تتخذ الطبيعة، وإذا اتخذ شيئا من وسائلها فهو يهذبها ويقيدها.

ويبقى سؤال، وهو كيف تنبذ الأخلاق قوانين الطبيعة وتعمل فى نفس الوقت على تحقيق غاياتها؟ وهو من الأسئلة التى شغلت بال كثير من الفلاسفة الذين مهدوا للأخلاق الاجتماعية مثل سبنسر ورودلف جيرنج ووسترمارك. يرى سبنسر مثلا أن الحروب تفنى الشعوب وتقضى على كل ما فيها من خير وشر، ويلاحظ من ناحية أخرى أن السلام يكثر الضعفاء ويسلطهم على المجتمع، مما تكون نتيجته الحتمية تسلط آدابهم بما فيها من خور وجبن، ولكنه وجد أن العدالة توفق بين الحالتين وتحمى السلم من شر الضعف وتسلطه، وتمهد السبيل للأخلاق لبلوغ الكمال الذى تتوخاه القوانين الطبيعية، لأنها تعطى كل ذى حق حقه، وتضع كل إنسان موضعه، فتطهر الأخلاق من الضعف الذى قد يسوق إليه المبالغة فى اتباع بعض قواعدها كالمساواة والرحمة، فقد يكون من الرحمة مثلا أن تضحى بحياتك فى سبيل شيخ فان، ولكن العدل لا يقضى بهذه التضحية. وقد توجب الرحمة العفو عن كثير من المجرمين، ولكن العدالة تأخذهم بالشدة اللازمة لتطهير المجتمع.

فالأخلاق تحمى نفسها بنفسها، تأمر بالرحمة كما تأمر بالقسوة، وبذلك تضع كمال الطبيعة نصب عينيها من غير أن تلجأ إلى وسائلها البدائية.

وفرق بين الكمال الذى يتوخى غايته المجتمع وبين الطبيعة التى تريد الأقوى من غير قيد ولا شرط، فالقوى بجسمه وبعقله هو الذى يستحق فى نظرها نعمة الحياة وتحفظها له، مهما كان حظه من القسوة والشر كبيرا، والمجتمع يريد القوى أيضا فى الجسم والعقل ولكنه يشترط

أن يكون كذلك قويا فى خلقه، ولا تناقض بين هذه الأحوال جميعا، مادام تنظمها العدالة وتوجهها إلى سبل الخير، فالقوى يحكم فى المجتمع ولكنه لا يقتل الضعيف، بل إن من مزايا قوته أن يترفع عن منازلة من هو أضعف منه، ويرى من واجبه أن يدفع عنه الأذى ويأخذ بيده فى طريق الحياة الوعر.

وثمة فرق آخر، هو أن الطبيعة تسيِّر الحيوان فى الطريق الذى تريد بغرائزه، وهو يطيعها غير دار بمقصدها، ويرضخ لها رضوخا آليا لا تقدير فيه. فآماله لا تتعدى الطعام والأنثى والمسكن، أما الرجل الاجتماعى فله ضمير حساس يقدر به نفسه ومن حوله، ويعرف أن له غاية يعمل لها، وأنه يسعى لبلوغ مثل أعلى، وما الطعام والأنثى والمسكن إلا وسائل لغايات عليا يحيا لها. فالحياة الاجتماعية الخلقية لا تعوق عن الكمال، وهى فوق ذلك تخلق للفرد شخصية خلقية يجب أن نعدها كسبا له من الوجهة الإنسانية.

وعندى أن المجتمع يزود الفرد بعواطف كثيرة تحثه على الرقى والسمو، فالفرد إذا وُجد بين أفراد اختلجت فى قلبه عواطف الأثرة وحب السيطرة والتفوق، مما يدفعه للعمل على الظهور والفوز، والمجتمع كذلك يعبد الأبطال عبادة فى الحياة وفى الممات، ويضيف إليهم من الفضل ما هو حق أن يضاف إليهم وما هو عدل أن يضاف إليه هو، وكل ذلك يغرى بالبطولة والكمال.

ولكن ما الرأى فى شرور المجتمع؟ حق أن شرور المجتمع لا تحصى، وقد كانت موضع نقد وتشاؤم كثير من المفكرين، حتى ذهب بعضهم إلى حد الدعوة إلى الحياة الطبيعية، ولكن الكمال التام كان دائما بعيدا، ولكل وجه من الفساد خير يقابله، ولقد جاهدت الأخلاق كثيرا وماتزال تجاهد فى سبيل الإصلاح، فلا معنى لليأس، ويجب ألا نجعل لليأس سبيلا إلى نفوسنا حتى لا تسوَدَّ الحياة فى أعيننا ويملأ قلوبنا التشاؤم، فنخسر بهجة الحياة ومسراتها.

والحق أن ذم المجتمع لشروره يدل على عدم تقديرنا للخير الذى ظفرنا به فى المجتمع، ولوصح أن هذه الشرور ضرورية للحياة الاجتماعية – وهذا غير صحيح – لوجب أن نقبلها كثمن للحياة فى المجتمع، لا أن ننبذ المجتمع من أجلها، وخلاصة القول أننا يجب أن ننظر إلى المجتمع كما ينظر المؤمن إلى ربه، وقد تصيب المؤمن الشرور ويعلم أن الله أصابه بها ولكنه لا يذم الله بل يشكره، ويرجو منه خيرا عاجلا يعوض عليه شرا آجلا. وليس ذلك بكثير، فالمجتمع هو الذى خلق لنا أكمل ما فى إنسانيتنا، وهو سبيلنا إلى الرقى والكمال. وليذكر الذين يقولون إن الطبيعة تخلق لنا الغرائز والمواهب أن هذه المواهب ما كانت تخلق العلم والأدب والفن لولا المجتمع.

على أن ذلك يجب ألا يخدعنا عن حقيقة مهمة، وهى أنه أمامنا عمل جليل خطير يتطلب الأجيال الطويلة والتجارب الكثيرة لخلاص الإنسانية وكمالها.

(المجلة الجديدة، نوفمبر 1934)

فى تاريخ الفلسفة وقضاياها

تطور الفلسفة إلى ما قبل عهد سقراط

كان هم الإنسان فى عهده الأول مقصورا على الأشياء المحيطة به، والتى يرجو من ورائها فائدة ما لحياته، وكانت مهارته تتجلى فى التقليد والمحاكاة والرقص والصياح، ولكن مرت به أجيال طويلة تعلم فى أثنائها لغة يتخاطب بها، ولما كانت اللغة أداة التفكير فقد ابتدأ يفكر تفكيرا هو أقرب للتأملات والأوهام فسر به حياته ومماته، ومخاوفه الكثيرة التى يراها فى الوحوش الكاسرة، ويسمعها فى الرعود والصواعق، والتى تزعجه فى أحلامه، وفى هذه التفسيرات البدائية نجد بذرة الفلسفة الأولى التى نمت فى العصور المختلفة، وتدرجت تدرجا مستمرا يبين لنا الأدوار المختلفة التى مر بها التفكير الإنسانى، فتاريخ الفلسفة فى الواقع هو تاريخ العقل البشرى نفسه.

ونحن نتكلم الآن عن الفلسفة الإغريقية التى سبقت عهد سقراط، لأنها توضح نوعا من التفكير يبتدئ ساذجا بسيطا، ثم يعلو شيئا فشيئا إلى التفكير العلمى المبنى على القواعد والبراهين. وليس مهما لدينا معرفة ما إذا كانت هذه الفلسفة قد جاءت عبقرية دون أن تتأثر بتيار أجنبى، أم أنها تكملة لفلسفة أخرى ظهرت فى بلد آخر كفارس مثلا، لأن العقلية الإنسانية فى تطورها تصعد درجات واحدة، وعليه فالفلسفة التى ندرسها الآن يصح أن نعتبرها أنموذجا للتفكير فى عهده الأول، وكيفية تدرجه خطوات نحو التفكير المنطقى الصحيح، وإن الأمر الذى شغل بال المفكرين الأول، هو أصل الكون، فنفهم من ذلك أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة هى التى أثارت تفكيرهم من مكمنه، وتصوروا فى بادئ الأمر أن السبب الأول للعالم شىء مادى

محسوس. وهذه هى نظرية الفلاسفة الأيونيين، وقد قال فيلسوفهم تاليس إن الماء أصل كل شىء "تخرج منه جميع الأشياء وإليه تعود"، وحاول أن يبنى نظريته على قواعد علمية، وهذه المحاولة هى التى وضعته فى مكانته من تاريخ الفلسفة، واختلف معه غيره من فلاسفة الأيونيين، ولكن اختلافهم اقتصر على نوع المادة التى فرضوها أصلا للكون، واتفقوا معه فى أنها مادة محسوسة، ولهذا فاختلافهم صغير فى عين من يبحث عن تطور العقلية الإنسانية، وينظر إليها كأنها كل عام.

إلا أننا نلاحظ أن مذهب الأيونيين يحاول التخلص شيئا ما من المادة المحسوسة، فلقد فسر الفيلسوف أنا كسمندر أصل العالم بأنه "مادة" أيضا إلا أنها خالدة غير محدودة ولا يمكن تعريفها.

ونرى محاولة أخرى إلا أنها أجرأ من سابقتها فى مذهب البيثاجوريين «الفيثاغوريين»، نسبة إلى فيلسوفهم الأكبر بيثاجوراس، وقد قالوا إنه لا يمكن اتخاذه أصلا ماديا محسوسا للكون، وإنما يصح أن نصدق أن شيئا أصل للعالم بعلاقاته المختلفة، ومقاييسه، فهذه النظرية الجديدة لا تحفل بالمادة ذاتها وإنما بشكلها، ولا تأبه بالماء والهواء وإنما بالعلاقات والمقاييس. ولما كانت علاقات الأشياء، كالامتداد والحجم والشكل والمسافات، يعبر عنها بالأعداد، ولما كان لا يمكن أن يوجد شىء فى الوجود عديم الشكل أو مستحيل القياس، نتج أن كل شىء يدخل تحت العدد، وإذن فيصح اعتبار العدد أصلا عاما لجميع الأشياء. ولكن هل هذا الأصل الجديد مادى أم معنوى؟ وليس عندنا جواب صريح. ومحتمل جدا أن يكونوا قد انقسموا فى فهمه فريقين.

هذه هى النظرية التى تنسب إلى بيثاجوراس وتسمى أحيانا "نظرية العدد".

ثم ظهر بعد على مسرح الفلسفة الإليون (نسبة إلى المدينة الإغريقية الكبرى إليا) وقد انتهت إليهم فلسفة

البيثاجوريين التى وصفنا، ونلاحظ أنهم كانوا يعترفون بالصلة التى بين أصل الكون فى نظرهم، والزمان والمكان، لأنه لا يمكن قياس شىء ليس له علاقة بالمكان والزمان. أما هؤلاء الإليبون فقد أنكروا وجود أية صلة بين أصل الكون الذى ابتكروه، وبين الزمان والمكان، ذلك لأنهم جردوه عن المادة تجريدا كليا، وقالوا إنه لا يمكن أن يدرك بالحواس وإنما هو يفهم بالعقل، وأطلقوا عليه "الكائن المجرد".

ومن أهم فلاسفة هذه المدرسة كسينوفانيس، وبارمينيدس، وزينون، وهم يتفقون فى المبدأ العام مع وجود اختلافات كثيرة فى فلسفتهم، ولسنا هنا حيال التكلم عنهم.

ننتقل الآن من الفلسفة التحليلية إلى الفلسفة التركيبية، ولقد رأينا كيف جرد الإليبون كائنهم المجرد عن المادة والزمان والمكان، ثم إنهم أنكروا الطبيعة المادية وقالوا عن الكون المحسوس إنه مظهر كاذب، إلا أنهم وجدوا أنفسهم مضطرين للتكلم عن هذا الكون الظاهر، وهنا نشأت مسألة فلسفية معقدة لم تجد لها حلا، وهى أنه لم تكن توجد فى تلك الفلسفة أية علاقة بين "الكائن المجرد" و"الكائن المحسوس"، فلما جاء هيرقليطس قرر أن أصل الكون إنما هو من اتحاد الكائن المجرد بالكائن المحسوس الذى نراه ونعيش فى جزء منه، ثم قال إنه من طبيعة الأشياء أن تكون فى تغير مستمر لا يتوقف، وقد نشأت مسألة فلسفية جديدة بعد هيرقليطس وهى: ما سبب هذا الاتحاد؟ وكيف تكون الكائن المحسوس؟ وقد قرر هيرقليطس تفسيراته كأنها مأخوذة من التجاريب. أما امبيدوكليس فقد قال إن المادة أصل الكائن وإن القوة أصل الحركة.

وأدرك اليأس الفلاسفة من إيجاد أسباب يعللون بها وجود الكائن المادى، وأخيرا اهتدى انكساجوراس إلى أن "العقل" هو الذى كون العالم وأوجد له نظامه، غير أنه لم يكن سوى طبيعى كأسلافه، ولهذا لم يفطن إلى أن العقل شىء فوق الطبيعة المادية، ولكن مهما يكن من الأمر فقد

وجد من يميز بين العقل والطبيعة، ومن يعترف بأن العقل أرقى منها، والفضل فى ذلك يعود إلى السوفسطائيين.

والسوفسطائيون مدرسة قامت على الشك فى الحواس، وما تأتيه لنا من المعلومات، وكانوا يحملون على الحقائق التى وصلت إلينا عن طريق الحواس أو تأثرنا فى معرفتها بالتقليد. وعلى العموم فقد أتوا بمبدأ البحث الموضوعى.

هذه عجالة موجزة عن تطور الفلسفة التى سبقت عهد سقراط، والذى يجب أن يلاحظه القارئ، هو تخلص العقل البشرى شيئا فشيئا من المادة فى تفسيره لأصل الكون المادى الظاهر، وسموّه إلى التفسيرات المعنوية التى لا تدرَك إلا بالعقل.

(المعرفة، اكتوبر 1931)

فلسفة سقراط

رأينا أن هَمَّ الفلاسفة الذين سبقوا سقراط كان موجها إلى الكون وإيجاد السبب الأول الذى نشأ عنه واتخذ منه مظاهره المختلفة، وأتى من بعد هؤلاء السوفسطائيون الذين هدموا البحث الموضوعى بشكوكهم، ووضعوا مكانه البحث الذاتى واتخذوه أساسا يشيدون عليه قواعب الأخلاق وأسس العلوم، وكان من نتيجة هذه الذاتية أن اضطربت نظريات الأخلاق وشوهت الحقائق، فقد كان يصح فى نظرهم أن يقتنع الفرد بحقيقة ما مادام يراها حقيقة، ولو اختلف الناس معه وكان اختلافهم صوابا وحكمة.

انتهت هذه الفلسفة إلى سقراط فدرسها دراسة عميقة واستخلص منها فلسفة، ولو أنها تمُتُّ إلى الماضى بصلات قوية إلا أنها مغايرة له فى أهم مظاهرها، بل هى حد فاصل بينه وبين الفلسفات الإنسانية العظيمة التى تأسست عليها واستسقت منها، وكان طريقته فى نشرها أن يحاور الناس فى الطريق، يتقدم إليهم متسائلا متجاهلا، يشعرهم بجهلهم ويدخل الشك إلى قلوبهم، وينتهى الحوار بأن يبذر بذور المعرفة الصحيحة، وهو فى كل محاوراته لا يبتعد بهم عما يتصل فى عقولهم من مسائل الحياة، ذلك لأنه لم يكن يفرق بين تعاليمه الفلسفية وبين الحياة نفسها.

وتختلف فلسفة سقراط عن فلسفة القدماء فى أنها تركت التجوال فيما وراء الطبيعة والتنقيب فى العماء الأول، وهبطت إلى الأرض تتخلل نفس الإنسان، فأهم أغراضه أن يعرف نفسه، ويعرف الفضيلة التى شغلت من أبحاثه المحل الأول، وكان يفخر بجهله المظاهرَ الخارجية، وينسب ما يعزى إليه من تفوق عقلى إلى هذا الجهل.

وتختلف فلسفته كذلك عن فلسفة السوفسطائيين، فقد اتخذ نفس الأساس الذى اتخذوا ليبنى عليه الحقائق، إلا أنه وصل إلى نتائج مضادة تمام التضاد مع ما وصل إليه السوفسطائيون. هم اتخذوا من الذاتية وسيلة يهدمون بها الحقائق الخارجية، واتخذها هو لتقرير الحقائق الخارجية. كان يسمو بالفكرة الفردية إلى مبدأ عام ثابت له حقيقته وله استقلاله عن عقول الأفراد، وكان يصل إلى هذه الحقائق معتمدا على الاستدلال والتعريف المنطقى، وقد قال أرسطو "مأثرتان تعزيان إلى سقراط: وسيلة الاستدلال، والتعريف المنطقى، وهما اللذان بنى عليهما العلم".

ولكى نشرح تلك النقطة الهامة نقول إن سقراط كان ينتقل فى محاورته من بحث سلبى إلى بحث إيجابى، كأن يسأل الناس كما يسأل الجاهل المتعطش إلى المعرفة، فإذا أفضوا إليه بما تحويه أدمغتهم من المعارف صب عليهم سيلا من الأسئلة توقعهم بين الحيرة والارتباك، وتكشف لهم عن جهلهم حقائق الأمور، وتبين لهم أن من الأشياء ما يظهر سهلا بسيطا لا يحتاج لبحث وهو فى الواقع من أعقد الأمور وأعوصها، هذا هو الجزء السلبى، وإن كثيرا من محاورات سقراط التى وصلت إلينا عن طريق أفلاطون تنتهى عند هذا الحد.

وفى أثناء محادثته مع الذى يحاوره كانت تلوح له أفكار لم تكن تخطر له على بال، فهو يناقش عدة أمثلة ويلاحظ ما بينها من تباين وتشابه واتصال وانقطاع، ثم ينتهى به البحث والاستدلال إلى تقرير الفكرة العامة كالعدل والسعادة وغيرهما، وهذا استدلال يرمى إلى تعريف منطقى شامل جامع مانع.

قال أرسطو: "اهتم سقراط بفحص طبيعة الفضيلة كأنها مسألة مسائل الفلسفة، ولهذه الغاية سأل نفسه ما العدل؟ وما الإرادة؟ لأنه كان يعتقد أن الفضيلة معرفة"، ولما كانت الفكرة يصح اتخاذها مرشدا لجميع الأعمال

التى تصدر عن أجزائها، كانت الفكرة هى الكائن الحقيقى للأشياء.

ولسقراط رأى فى الأخلاق كان له أثر جليل فى العالم النظرى والعالم العملى، كان يرى أن الفضيلة تتبع من المعرفة والعقل وحسن التمييز، فالفعل الذى بلا إدراك عماء يتناقض مع نفسه، والفعل الذى باعثه الإدراك لا بد آت غايته، وينبنى على ذلك أن ليس هنالك شر يقع مع الإدراك أو خير من غير الإدراك.

وإنما الإدراك الناقص هو الذى يهوى بالناس إلى أعماق الرذائل، ومن هنا نشأ القول بأن الإنسان خير بطبيعته وأنه يساق لارتكاب الرذائل رغم إرادته، ومن يفعل الشر ويصدر ذنبه عن معرفة وإدراك خير من الذى يفعله وهو يجهله؛ لأنه فى هذه الحالة صنع الخير بلا معرفة أو بمعنى آخر بلا فضيلة، أما فى الحالة الأولى فقد أسىء استعمال الفضيلة ولكنها موجودة على كل حال.

وكانت نتيجة هذا الرأى منطقيا هى إيجاد وحدة لجميع الفضائل، ولما كان فعل الخير هو فى الواقع إدراك عقلى، انتهينا إلى أن هذا الإدراك هو واحد مهما كان اتجاهه مصوبا إلى أى موضوع من مواضيع الفضيلة.

وثمة نتيجة أخرى عملية، وهى تعليم الفضيلة ما دامت معرفة، وإمكان نشرها بين جميع الأفراد بالممارسة.

وهكذا وضع سقراط الحجر الأساسى لنظرية الأخلاق ولكنه لم يحاول السمو بها، وكان يحاول الوصول إلى السعادة عن طريق الفضيلة، ونهاية السعادة فى نظره أن يسمو فوق مطامع الحواس، وأن يتحرر من الرغبات، فيرتفع إلى مصاف الآلهة وأن يثق بقوة الروح.

وترى من وسيلة سقراط أنه لم تكن له مدرسة، وإنما كان له تلاميذ، وقد اختلف هؤلاء الأتباع فى فهم فلسفته إلى حد التناقض مع بعضهم البعض ومعهم ومع سقراط نفسه.

وقد أنشأ ثلاثة من هؤلاء الأتباع أهم المدارس: الأولى المدرسة الكلبية، وتتفق تعاليمها مع تعاليم سقراط فى أن الفضيلة معرفة يمكن تعليمها، وهى مبنية على التخلص من الرغبات كلها حتى يُتوصل إلى السعادة، وقد دعا ذلك بعض أتباعه إلى الانزواء عن العالم والإزْراء بقوانينه وتعاليمه، ومن أشهر هؤلاء ديوجونيس.

والثانية المدرسة القورينائية، ومؤسسها أرسطبس، وكان يقول: إن السعادة هى غاية الوجود، وفهم منها أنها اللذة، فكل ما يوصل إلى اللذة خير، إلا أنه يلزم لذلك ألا يترك الإنسان لشهوته العنان فتتحكم فى نفسه.

والثالثة المدرسة الميغارية، وقد عرفت الخير بأنه الكائن النقى، فليس مذهبها إلا تعبيرا سقراطيا طرأ على فكرة الإليين.

لم تتمم هذه المدارس فلسفة سقراط، وإنما الذى تممها وزاد عليها وكون نظاما فلسفيا عاما هو أفلاطون. ولنترك تلخيص فلسفته إلى مقال آخر(×).

(المعرفة، اغسطس 1931)

(×) للأسف لم نستطع الحصول على هذا المقال لوجود الجريدة فى الصيانة والترميم، وضرورة ظهور هذا العمل فى مئوية نجيب محفوظ، وسنضيفه فى طبعة قادمة.

الفلسفة عند الفلاسفة

قيمة الفلسفة مثار نزاع طويل فى العصر الحديث، فهى عند الكثيرين من مخلفات الماضى التى لا محل لها الآن بين العلوم الحديثة المحققة بالتجارب، والتى تؤدى الغرض منها على الوجه الكامل. على أن مسألة الفلسفة لا تنحصر فى توافر أسباب وجودها أو انعدام هذه الأسباب، فإن جزءا هاما منها ينصب على تحديد موضوعها وفهم معناها، ولقد قال جوفرى إن الفلسفة علم لم ينته موضوعه إلى التحديد، وقد يكون هذا حقا إذا اعتبرناها من ناحية الموضوع، ولكن ما قيمة هذا الاعتبار؟ هل الفلسفة بموضوعها؟ أم أن هنالك فكرة أو نزعة تفكيرية تكمن خلف الأشكال المختلفة يتبع وضوحها وتميزها تقدم العلم بوجه عام؟ أمثل سبيل لتحديد معنى الفلسفة وتقدير قيمتها نتيجة لذلك أن نعرف رأى الفلاسفة عنها.

لا توجد كلمة فلسفة فى أشعار هوميروس ولا هسيود، ومعناها الأول عام شامل يندرج تحته حب الاستطلاع والمعرفة أيا كانت، وأول ما نلقاها فى كتب هيرودوت فى قول كريسوس لصولون: "أقصد أنك جُبت كثيرا من الأقطار متفلسفا بمشاهدتها"، أو فى قول تيوكيديد لبريكليس: "نحن نحب الجمال بمقدار، ونتفلسف فى غير حيطة"، وكان إيثيديد يعتقد أنه راسخ فى الفلسفة لأنه جمع الكثير من دواوين الشعر والسفسطة.

والحق أن فيثاغورس هو أول من حاول تحديد معناها، فقال: إن الحكمة لا تتوافر إلا لله وحده، وحسب الإنسان أن يحبها ويتبعها لكى يبلغ مرتبة الكمال. وكانوا يطلقون

على الفلاسفة حتى عهد سقراط الحكماء أو الطبيعيين أو السوفسطائيين.

كانت الفلسفة عند الفلاسفة الأولين تشمل العلم أو تفسير الأشياء والحكمة أو ممارسة الفضيلة، وكانت حكمتهم عملية، وكان علمهم موجها إلى العالم الخارجى، فهم ورثة الشعراء الذين حاولوا تفسير الوجود وأصل تكوينه فى أسلوب لاهوتى مبنى على سرد تاريخ الآلهة، فحاولوا بدورهم الإجابة على أسئلة أصل الوجود ومنشأ الإنسان، وحاروا فى معرفة هذا الأصل فقالوا مرة إنه العناصر وأخرى إنه الذرات وثالثة إنه العدد، وهذا فهم للفلسفة يؤهلها لأن تكون علما شاملا لجميع المعرفة الإنسانية.

فلما جاء سقراط غير اتجاه العلم من الطبيعة إلى الإنسان، حتى قال شيشيرون إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض وأدخلها فى المدن والبيوت، أى السياسة والأخلاق، وسقراط لا يعد فقط مؤسسا لعلم الأخلاق، فإن مبدأ منطقه بقى قاعدة لعلم النفس البشرية عشرين قرنا. وموضوع العلم عند هذا الفيلسوف هو الثابت فى الأشياء التى تختلف بالأعراض والجزئيات، أو هو الماهية التى تكون جوهر الشىء، وتعريف هذه الماهية هى غاية العلم، وقد تطور منطقه إلى منطق أفلاطون وقياس أرسطوطاليس الذى سيطر على الفكر طوال العالم القديم والعصور الوسطى حتى عهد ديكارت.

وقد رد أفلاطون الفلسفة إلى شمولها، فلم تعد هى علم الأخلاق أو الطبيعة، كما لم تعد مجموع العلوم، ولكنها أضحت العلم الأعلى الذى يبسط نفوذه على جميع العلوم، وموضوع العلم ليس هو المحسوس المتغير الذى لا يحوى أى حقيقة، ولا هو الفكرة البديهية التى تنفذ إلى الحقيقة بوحى سعيد من غير أن تستطيع أن تبرهن عليها، موضوعه الماهية الثابتة التى تكون حقيقة الشىء، وهذا الموضوع فى المثال L'idee أصل كل حقيقة فى العقل وفى الوجود، والمثل هى النماذج الخالدة للأشياء جميعا، فالفلسفة

عند أفلاطون معنى فوق العلوم والطبيعة، هى ما يعرف بالميتافيزيقا وإن لم يعطها هذا الاسم.

وقد استعملها أرسطوطاليس فى معناها الشامل فدلت على كل بحث علمى، فهى العلم بوجه عام، وعلى ذلك فهى تشمل ثلاثة أساليب من العلم: العلوم التأملية والعملية والشعرية، والعلوم الشعرية والتأملية موضوعاتها قابلة للتغيير والتبديل، أما العملية فموضوعها واجب ضرورى لا دخل للإرادة فى تقرير وجوده، وقد استعمل كلمة فلسفة للدلالة على العلوم المختلفة، أما الفلسفة بمعناها الخاص فهى الفلسفة الأولى، وموضوعها الوجود من حيث هو وجود، وهو الماهية الأولى، ومن هنا كان البحث عن العلل الأولى. وقد ذكر أرسطو للفلسفة الصفات الآتية:

(1) أنها تشمل كل شىء قدر الطاقة البشرية.
(2) تتميز بالتجرد والتأمل العالى.
(3) أنها منزهة عن كل غرض سوى غرض المعرفة.
(4) لها سمة مقدسة لأنها تشتغل بأمور إلهية.

أما الرواقيون فقد صوروا الفلسفة تصويرا هو أقرب إلى أذهان الجمهور، فالحكمة عندهم هى علم الأمور الإلهية والإنسانية، ولكنهم مالوا إلى اتجاه عملى خلقى كسقراط، وجعلوا من التأمل دعامة يقيمون عليها مبادئهم الخلقية، وقد آمنوا بفكرة الوحدة الفلسفية وعبروا عن ذلك بتشبيهات، فقالوا إن الفلسفة كالحيوان: أعصابها المنطق ولحمها الأخلاق وطبيعتها النفس.

والأبيقورية تتفق مع الرواقية فى نزوعها إلى الفلسفة العملية، وكان أبيقور يرى فى الفلسفة علما عمليا للظفر بالحياة السعيدة، ولا نكران أنه ميز بين علوم مختلفة كالطبيعة والمنطق والأخلاق، ولكنه كان يعتبر جميع العلوم مقدمة تابعة للأخلاق.

ولما أن التقى الشرق والغرب فى الإسكندرية حصل نتاج فلسفى جديد هو الصوفية، وقام فيلون يوفق بين الفلسفة اليونانية وتعاليم الدين اليهودى، وحور أفلوطين فى فلسفة أفلاطون وألف الأفلاطونية الجديدة، ودعا إلى الفناء فى

الله، وبذلك حال الطابع الفلسفى الأصيل واختلط العلم بالأساطير وفقدت الفلسفة معناها الدقيق.

فهل بعد الذى ذكرنا نستطيع أن نفهم معنى الفلسفة الدقيق عند الإغريق؟ والحق أن الإغريق لم يحددوا الفلسفة تحديدا دقيقا جامعا مانعا، ولكن هذا لا يمنع من تعرف بعض الخواص التى أجمع فلاسفتهم على إضافتها للفلسفة، فمن ذلك أن الفيلسوف لا يدرس العلوم الجزئية لذاتها وإنما لكى يستخدمها فى بناء فلسفته، ومنه أن الفلسفة هى محاولة معرفة الوجود والإنسان وإبداع قوانين عامة ومحاولة تطبيقها على كل شىء، فالفلسفة على ذلك ليست علما جزئيا وليست مجموع علوم ولكنها علم شامل يدرس الوجود على اعتبار أنه كل واحد.

ففى أول العهد المسيحى استعملت الفلسفة فى تكوين المعتقد الدينى، فلما جاءت العصور الوسطى انحصر هَمُّ المفكرين فى التوفيق بينها وبين الدين الجديد الذى اكتسح فى طريقه كل شىء، وكانت أمنية الفلاسفة حينذاك أن يفسروا الطبيعة والإنسان والنفس مستعينين بالفلسفة وهم جد حريصون على عدم مخالفة الدين فى شىء.

وكان القديس أنسلم يقول: "أنا أومن لكى أفهم"، وهذا قول صريح الدلالة على أن الإيمان أصل الفهم الصحيح، وانسلم هذا كان من أتباع أفلاطون، ولكنا نجد قديسا آخر هو القديس توماس يميز بين ميدان العقل وميدان الإيمان، نعم قد يؤدى العقل إلى الإيمان ولكن لا سبيل لإقامة البرهان العقلى على الحقائق الدينية، وإتيان ذلك تَعَدٍّ صارخ على حرمة الإيمان.

فمسائل الفلسفة الطريفة فى ذلك العهد أصبحت تحوم حول الإيمان والمسائل الدينية، أما مسائلها القديمة فكانت العقول متحفزة للتوفيق بينها وبين الدين المسيحى.

فلما أتت النهضة وثارت على الأساليب القديمة، كان ذلك الأسلوب الفلسفى الجديد من ضمن ما ثارت عليه،

وارتفع صوتان جهوريان بالنداء باستقلال الفلسفة، هما صوتا بيكون وديكارت، فالإيمان لهمسائله الكثيرة، والفلسفة لها مواضيعها العويصة، ولا يجوز الخلط بينهما، وقد قسم بيكون المعارف الإنسانية إلى تاريخ وشعر وفلسفة تبعا لتقسيمه النفس إلى ذاكرة وخيال وعقل، ويفهم من ذلك أن كل ما هو موضوع للعقل فلسفة، فالفلسفة تشمل جميع أصناف العلوم، ولكن يجب أن يميز على وجه الخصوص الفلسفة الأولى، وهى العلم العام الذى يشترك فيه جميع العلوم اشتراك أغصان الشجرة فى ساقها.

وموضوع الفلسفة الأولى هو أولا المبادئ المشتركة لدى جميع العلوم، ثانيا قوانين الكائنات العامة، وقد قسم بيكون العلم إلى: علم الله ويشمل اللاهوت الطبيعى، وعلم الملائكة، وعلم الكون، وهو فرعان نظرى وعملى، والنظرى يشمل علم الطبيعة ويبحث عن العلة الفاعلية والمادية، وما وراء الطبيعة ويبحث العلة الغائية والصورية، والعملى يشمل الميكانيكا والكيمياء القديمة.

ورأى ديكارت عن الفلسفة لا يكاد يختلف فى شىء عن رأى بيكون ولكنه أقرب إلى الوضوح والتحديد، هى العلم العام، ليست هى العلوم مجتمعة ولكنها علم المبادئ العقلية، وهى نظرية وعملية أيضا، إلا أن العملية تعتمد كل الاعتماد على النظرية، وهذا يذكرنا بما كان يقوله أبيقور، وموضوعاتها تشمل الله والطبيعة والإنسان، وقد تصورها كأنها علم رياضى فى أسلوب البحث، فهى لها مبادئها الأولى وهى تستنتج منها عن طريق القياس.

وهذه المبادئ نعرفها بالبداهة العقلية، لا يرقى إليها الشك ولا يعتورها تعقيد، وذات الله ضامنة لصمتها، ويستطيع الفيلسوف أن يستنتج منها جميع الحقائق التى تتعلق بالله والإنسان والطبيعة، وإنك إذا ألقيت نظرة على ما قدمنا من صفات الفلسفة الحديثة "ما بعد النهضة"، وما سبق أن قدمنا من مميزات الفلسفة القديمة، فإنك لا شك واجد تشابها تاما فى الشكل والمبنى، فالموضوعات

التى استغرق فى بحثها أفلاطون وأرسطو هى التى اهتم لها ديكارت، فهل من فارق بين الفلسفة؟ الحق أن الفلسفة وأن حافظت على ميدانها إلا أن روح البحث تغير تغيرا بينا، كان الفيلسوف القديم يتأمل الوجود ويتلقى ما يوحيه إليه من أفكار لا يداخله الشك فى قيمتها، فكان هنالك إيمان عام بالعقل والنفس البشرية، ولم يشذ عن ذلك إلا النادر من فلاسفة اليونان، أما ديكارت فقد وجه الفلسفة إلى ناحية جديدة. لأنه تشكك فى العقل وفى النفس وارتاب فى آلة المعرفة، بما يعقبه حتما الشك فى المعرفة ذاتها. ما الذى يقوم دليلا على أن العقل وسيلة صالحة للمعرفة؟ وما الذى يطمئننا إلى أنه يدرك الأمور كما هى فى الواقع؟ ألا يجوز أن يكون له من الأخطاء ما للإحساسات؟ إننا لنرى الشىء فيخالطنا شعور يقينى بأنه كما نراه، ثم يحدث أن نغير أوضاعنا إقبالا أو إدبارا فيعطينا من الصور المختلفة بقدر ما نواجهه به من الأوضاع المختلفة، ولكننا لا نلبث أن نعرف حقيقته بمساعدة العقل، أفلا يجوز أن يخطئ العقل ويضل؟ وألا يجوز أن توجد عقول سامية تبصر الأشياء على وجه من الحق نقصر دونه، فما الذى يجعلنا نطمئن إلى عقولنا؟ وما الذى يجعلنا نؤمن بالمعارف كافة؟ فالفلسفة اتجهت نحو النقد، نحو نقد النفس البشرية لترى قيمتها ولتتحقق من قدرتها على أن تكون آلة للعرفان، ولما خلصت هذه الحقيقة لديكارت اطمأن إلى نفسه وإلى العلم وتفلسف على هذا الأساس.

وبعد ديكارت سار الفلاسفة فى الطريق الذى مهّد، ولكنهم لم يحتفظوا لها بالشمول كما احتفظ، وبذلت محاولات قوية لجعل الفلسفة علما مستقلا عن بقية العلوم، له موضوعه الخاص وحدوده المعرفة، فكانت عند لوك: "دراسة العقل البشرى"، وعند بركلى وهيوم: "دراسة الطبيعة البشرية"، وعند كونديا لك: "تحليل الإحساسات"، وبعبارة أخرى أصبحت الفلسفة محصورة فى مباحث النفس، وظاهراتها، بعد أن كانت غايتها الجوهرية معرفة أصول الأشياء والموجودات.

ماذا تعنى الفلسفة

كانت الفلسفة بوجه عام علم الشمول الذى لا يحدد، علم كل شىء، وبمعنى أدق علم القوانين العامة التى تسير الأشياء جميعا، حتى ضيق التجريبيون ميدانها وجعلوها كعلم من العلوم الخاصة، وحدد لها موضوعها هو الأفكار أو الحياة النفسية للفرد، فلما جاء كانط بذلت مجهودات قوية للتوفيق بين فكرتى الشمول والتخصص.

وقد وقف كانط من مذهبى التجربة والعقل موقف الحذر، ولم يسلم لواحد منهما بدعاويه العريضة: لم يسلم للمذهب التجريبى بأنه وفق إلى تحديد ميدان المعرفة الإنسانية. حق إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكن ليس معنى ذلك أنها تشتق كلها من التجربة؛ فقد تكون المعرفة التجريبية نفسها ليست من خالص التجربة ولكن مما يضيفه العقل إلى آثار الحواس ومنعكساتها، أى قد تكون نتاج عمل العقل وتأليفه بين الصور الحسية المنقولة إلينا.

ويمكن الاعتراض على ادعاء المذهب التجريبى بمسألتين: أولا وجود قضايا عامة بالعقل لا تمت إلى التجربة بصلة ما، ولا يمكن تفسيرها عن سبيل التجربة، مثال الأفكار الرياضية البديهية، ثانيا أن لهذه الأفكار العامة قوة وجوب ضرورية تجعلها مستحيلة التصور على غير ما هى عليه. والتجربة لا تبرر هذا الوجوب الضرورى، بل إن المعرفة التجريبية نفسها لا تبلغ درجة اليقين من غير معونة هذه القضايا الضرورية، أو من غير العقل الذى يدع لها صفة الضرورة، ومثال ذلك خذ أى قانون مأخوذ من التجربة، وليكن قانون سقوط الأجسام، فإن قولنا كل الأجسام تسقط نحو الأرض لا تبرره التجربة؛ لأنها مهما امتدت وتعددت فلن تشمل كل الأجسام، وقصارى الجهد

أن يجريها الفرد على عشرات أو مئات الأجسام، فإذا أعطيناها هذا الشمول وأكسبناها صفة الوجوب والضرورة، فإنما نعطيها ذلك ونكسبها هذا بقوة أخرى غير التجربة، وعلى ذلك فمعرفتنا تحوى من الأصول ما لا يمت بصلة إلى التجربة.

كذلك لم يسلم المذهب العقلى بادعائه حصر المعرفة فى العقل، وبأن المبادئ العقلية هى أصل كل معرفة إنسانية صحيحة، وقد بشر ديكارت بذلك ونبذ كل معرفة لا ترجع فى نهايتها إلى الأفكار البسيطة البديهية، وجعل مهمة الفلسفة الأولى اكتشاف هذه الأفكار ثم استنتاج العلم الإنسانى كله منها على الطريقة الرياضية.

وقد اعترض كانط على هذا الأسلوب من التفكير، وفرق بين الرياضة والفلسفة تمهيدا إلى تقرير هذه النتيجة، وهى أن المعرفة الإنسانية لا تنحصر فى مبادئ العقل وأنها تكسب الكثير من التجربة، فالرياضة فى مجموعها ترجع إلى مبادئ عقلية بسيطة يركب منها العقل ما يشاء، وهى صحيحة مادمت تنظر إليها بعين العقل.

وهذا لا يمنع موافقتها للتجربة، لأننا لا نقول إن العقل يخالف الواقع. أما الفلسفة فمبادئها أفكار كالعلة والمعلول والجوهر، وهذه تحتاج فى تصورها إلى المشاهدة والواقع وعلى ذلك فالمعرفة ليست ملكا للتجربة ولا ملكا للعقل وإنما هى بين بين، وموضوع الفلسفة عند كانط هو تحديد الأفكار العقلية «الأولية» a priori التى تسيطر على المعرفة والعمل، وبيان تسلسلها وخلق نظام تام منها.

والفلسفة نظرية وعملية. النظرية تحدد موضوعا أى تبين طبيعته وقوانينه، والعملية تحققه، وهى عموما – نظرية وعملية – مجردة وتجريبية، مجردة من حيث إنها تقوم على مبادئ فوق التجربة، وتجريبية من حيث إنها تجرد مبادئها من التجربة.

أما الفلسفة النظرية المجردة فهى الفلسفة بمعنى الكلمة، وهى تنقسم إلى قسمين: من حيث إنها تدرس

قوانين الفكر العامة وهى ما يعرف بالمنطق، ومن حيث إنها تدرس علاقة الفكرة بالأشياء، وهذه هى الميتافيزيقا، هى علم القوانين الفكرية العامة المطلقة من حيث علاقتها بالأشياء، وكانت عند كانط تؤدى وظيفتين، واحدة تمهيدية وهى النقد، أهم ما يغلب على فلسفته، والأخرى هى تسلسل القوانين العامة بما يمهد إلى إبداع النظام الفلسفى.

وأما الفلسفة العملية أو الأخلاقية فهى مجردة وتجريبية، مجردة غايتها معرفة قوانين العقل للحرية أى قانون الواجب، وتجريبية وتبحث فى قوانين الحكمة والحقوق.

ولكن أهم وظيفة للفلسفة هى النقد، فبالنقد استطاع أن يمحص المذاهب الفلسفية السابقة، ويقصى عنها المبالغات والادعاءات المتطرفة، لتنتهى بإنشاء فلسفة قوية تعد من أمتن المفاصل فى هيكل الفلسفة العام.

بعد كانط نزع الفلاسفة نزوعا من شأنه أن يعيد للفلسفة شمولها شيئا فشيئا، ولو أنهم احتفظوا لها بشخصيتها كعلم متميز، ويذكر أن فخته أول من فكر فى إيجاد علم للعلوم، كان يفهم معنى العلم فهما جيدا، وكان يرى أن لكل علم مادة وصورة، والمادة هى موضوع العلم، والصورة هى منهجه المنطقى كالقياس فى العلوم الرياضية والاستقراء فى العلوم الطبيعية. والعلم يستقرئ الوقائع ويستنتج القوانين ويبدع النظريات، ولكنه لا يحفل بتحديد موضوعه ولا منهجه، فلا يسأل مثلا لماذا كان موضوعه ما هو كائن، ولا ما هى الصلات التى تربط هذا الموضوع بغيره من موضوعات العلوم الأخرى، ولا لماذا يناسبه نوع من التفكير دون سواه، فالعلم الذى يبحث مواضيع العلوم ومناهجها هو الفلسفة، وبذلك يشمل كل العلوم ويتخصص فى بحث موضوع خاص به.

ولكن إذا كان له موضوعه ومنهجه فهو يحتاج بدوره لعلم يدرسهما كما يدرس هو مواضيع ومناهج بقية العلوم، ولكن منعا للتسلسل إلى غير نهاية رأى فخته أن يعهد بدراسة موضوع الفلسفة ومنهجها إلى الفلسفة نفسها، فتكون بذلك

هى العلم الأول أو علم المبادئ، وذلك يرجعها إلى تعريف أرسطوطاليس.

احتفظ شلنج وهيجل للفلسفة بما ميزها به كانط وفخته من أنها علم القوانين العقلية المطلقة أو علم العلوم، ولكنهما زادا إلى شمولها هذا شمولا جديدا فى الموضوع، ويفسر ذلك ويستتبعه رأيهما عن وحدة الوجود، فهما يريان أن الذات والموضوع والواقع والمثال والطبيعة والنفس تتحد ذواتها فى المطلق أو الفكر. وليس هنا موضوع شرح المغلق من هذه الفلسفة، فلنكتف بالقول بأن ذلك معناه أن الوجود المتباين متحد الذات فى الفكر، وأمامنا سبيلان لإثبات هذه الذاتية الواحدة، فإما أن نبدأ بالموضوع والواقع والطبيعة لنثبت أنها وما يقابلها من الذات والمثال والنفس شىء متحد فى الفكر أو العكس. والفلسفة تعنى بهذين السبيلين لمعرفة وحدة الوجود، فيتحتم أن يشمل موضوعها كل الوجود، وبذلك يتم إرجاعها إلى سابق حالها على أيام أرسطو، على أن ذلك لم يمنع وجود بعض آراء معاصرة رجعت فى تصور الفلسفة إلى ما كان يتصورها به لوك من أنها علم النفس كرأى ريد و دوجالد ستيوارت.

رأى كوزان عن الفلسفة لا يتعدى رأى فخته أو هيجل، وتم له رأيه على درجتين، فقال فى سنة 1818 إن كل حقيقة تحوى ما يرفعها إلى مرتبة الحقائق، وكل علم فيه من الخواص الفردية ما يميزه عن بقية العلوم، ومن الصفات العالية ما يكسبه مميزات العلم، فما الحقيقة؟ وما العلم؟ هذا هو موضوع علم العلوم أو الفلسفة.

وفى سنة 1828 رأى أن الفلسفة أشمل من ذلك وأوسع، فقال إنها علم الفكر، أو هى الفكر يفكر فى نفسه وما يحويه من عناصر الحقيقة، فتنصب بذلك على المنطق والأفكار النافعة والعادلة الجميلة لأنها جميعا ترجع إلى الفكر.

أما جوفروى فكان يرى أن الفلسفة تنحصر مسائلها فى أسئلة يوجه بعضها إلى الأشياء، ويوجه البعض الآخر إلى القوانين العامة، ولكنه لم يكن يعتبر هذه القوانين إلا من حيث علائقها بالأشياء من حيث إنها تهيئ لها الحلول،

فكل مسألة فلسفية نجد حلها فى قانون عقلى أو نفسى فمرجعها فى النهاية علم النفس.

أما الوضعيون فيرون أن زمن الفلسفة قد مضى، كأنها ليست أسلوبا جوهريا فى تفكير الإنسان، وإنما حالة طارئة تلابس الفكر فى طور من أطواره ثم تضحى من التقاليد الزائدة بعد مضى ذلك الطور، يقولون إن الفلسفة بمعناها الحقيقى لا وجود لها فى ميدان المعرفة الإنسانية الآن، وجدت وكان وجودها ضرورة أيام كانت عناصر التجربة الإنسانية العملية محدودة فى متناول الباحثين المتفرغين. أما اليوم فقد انقسم العلم إلى علوم، وتفرع كل علم إلى فروع، وقام كل واحد من هذه الفروع على أساس إقصاء الأسئلة الميتافيزيقية عن ميدانه.

أضف إلى ذلك أن الميتافيزيقا فى أوج مجدها لم تصل أبدا إلى حقائق مؤكدة لا يأتيها الشك من منفذ، وهى ما تزال كل يوم آخذة فى تقرير منهج من مناهجها من غير أن تنتهى إلى حل. وفى مقابل ذلك نجد فرعا من فروع المعرفة – وهو العلم الوضعى – يصل إلى حقائق يقينية، يبنيها على تجارب حقيقية بالثقة والإقناع، مما يبرر الرأى القائل بأن العقل البشرى لم يوجد لحل المسائل الميتافيزيقية التى تستعصى عليه، وإن كان فى مقدوره أن يبحث المسائل العملية ويبلغ من بحثه أوثق النتائج.

وإذن فالعلم لا يبحث عن المطلق فهو نسبى، ولكنهم لم يقرروا نسبية العلم بالنقد العقلى وإنما استنتاجا من تاريخ العلم الإنسانى. قالوا إن العقل البشرى قبل أن ينتهى إلى الحالة الوضعية مر بحالتين: لاهوتية وميتافيزيقية، ففى الحالة اللاهوتية ينزع العقل إلى الكشف عن ماهية الأشياء والعلل الأولى، ويفسر الظاهرات بقوة فوق الطبيعة، وفى الحالة الميتافيزيقية نجد تغيرا ظاهريا فى تصوره، فالقوة الشخصية المميزة يستبدل بها قوى مجردة توجد فى مختلف الظاهرات وتحدثها، أما فى الحالة الوضعية فهمُّه الأول أن يدرس الظاهرات وتسلسلها ويستكشف قوانينها.

من خلاصة الآراء فى الفلسفة نفهم أن معناها تردد بين أن تكون علم العلوم، أو علم القوانين العقلية المطلقة للفكر والوجود، أو علم النفس الإنسانية فتتميز عن العلم إذن بدراستها النفسية، ومن هنا كان علم النفس، وبفكرة الشمول والتوحيد بين الأشياء، ومن هنا نشأت الميتافيزيقا، وقد ترجمت الفلسفة بين هاتين الفكرتين فى جميع العصور حتى حاول كانط أن يوفق بينهما، فوجد – أثناء تقيده للنفس – القوانين العقلية المطلقة.

أما من حيث الرد على المذهب الموضوعى فحسبنا أن نقول إن موضوع الفلسفة غير موضوع العلم، وهذا يبرر دواعى وجودها، ولا يجعل من نجاح العلم فى مناهجه دليلا على بطلان موضوعها أو فساد أساليبها، ونجاح العلم وبلوغه أكمل النتائج لا يشفى غليل النفس الإنسانية المتعطشة إلى العرفان. حقا إن فى العلم نورا ومنافع ولكن كل هذا لا يقنع العقل، بل يبقى متطلعا صوب أسئلة أخرى تحيره وتغريه بالبحث، وهذه الأسئلة التى تنبع من صميم النفس هى التى تكفل– وسوف تكفل– بقاء الميتافيزيقا.

بل إن العلم نفسه ظاهرة حقيقة بالبحث والتأمل، كيف يتشأ العلم؟ وما هى دواعيه وأغراضه؟ وكيف تقرر له المناهج المختلفة؟ كل ذلك يتطلب علما يبحث العلم من نواحيه المختلفة، ثم إنه لا يكفى أن نعرف الظاهرات ونربطها بمختلف القوانين، فهنالك مسألة لا تقل عن ذلك فى أهميتها وأحقيتها بالمعرفة وهى ما قيمة هذا المعرفة؟ إننا لا نعرف شيئا ولا نستنتج أمرا إلا عن طريق الفكر، فهل تكون معرفتنا مطابقة الواقع والحق أم أنها أوهام من صنع فكرنا ونحته؟ بل أين الدليل على أنه يوجد حق واقع وتصور ذاتى لا يتجاوز أمره الفكر؟ كل ذلك يحتاج إلى علم يبحثه ويقرر الحق فيه.

الفلسفة رهن بهذه الأسئلة، وهى لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة، وما بقيت النفس التى توقظها.

(المجلة الجديدة، فبراير 1935)

فلسفة الحب

الحب هو تلك النسمة الحية التى تشيع فى جميع الكائنات الحية، نبصرها فى تآلف الخلايا وتجاذب الأطيار وتزاوج الإنسان، وقد يكون من الحكمة - إذا رغبنا أن نذكى إحساسنا به أو نسمو بعواطفنا فيه- أن نقصد جماعة الشعراء نصغى لأناشيدهم، وقد وهبهم الله من طاقة الإحساس بهذه العاطفة وغيرها ما يبلغهم مناهم من تصوير العواطف العميقة، حيث يقف العقل حائرا مترددا. فما علاقة الفلسفة بالحب الحق؟ إن أى فلسفة هى وجهة نظر يفسر بها الفيلسوف مختلف الحقائق، ولما كان الحب إحدى هذه الحقائق فللفلسفة رأيها عنه، أو قل فللفلسفات المختلفة آراؤها المختلفة عنه، فواجب علينا نحو أنفسنا أن نعرف هذه الآراء. نعم إن الحب عاطفة، ولكن المعرفة التامة للعاطفة لا تتطلب فقط إحساسنا بها، وإنما يجب أن يضاف إلى ذلك امتحان وتكييف العقل لها حتى تملأ حقيقتها القلب والعقل، فيظفر العارف بمتعة الظافر بالنور بعد التخبط فى الظلام، ويحس إحساس المطمئن بعد التردى فى مهاوى القلق والشك.

وأول ما يخطر على بال الباحث هو هذا السؤال: ما أصل الحب؟ وتجيبنا الفلسفة إجابات مختلفات، بعضها يرجع للمذهب الواقعى، وبعضها للمذهب التصورى، وتغلب على البعض الآخر الأبحاث العلمية المادية، وفى كل من هذه الآراء نجد جانبا من الحقيقة.

وقبل أن نتكلم عن هذه المذاهب المختلفة، يحسن بنا أن نذكر مذهبا ساذجا نبت فى العقول البسيطة الأولى، وترك آثاره فى معتقدات بعض الجماهير، وخلدت اللغة

الشعرية – باستعاراتها وتشبيهاتها – معالمه، يفسر هذا الرأى فى الحب بالسحر، ويقول إن المحبوب يحب بقوة سحرية تكمن فيه هى التى تمكنه من القلوب والأهواء، ومن هنا جاء الاعتقاد بأن بعض الأعمال السحرية قد توقع فى شراك الحب من كان عاصيا، أو أنها تُرجع إلى وكر الحبيب من جذبه هوى جديد أو صرفه ملل وسأم، ولغة الغرام تدل على هذه العقلية، وما تزال ألفاظ السحر ترادف ألفاظ الغرام.

لكن العقل لا يسلم للسحرة بآرائهم ولا يؤمن بالسحر، لأن للعقل منطقا ثابتا وليس للسحر منطق ما، ولأن السحر يمثل حالات فردية خاصة وأحوالا شاذة لا تخضع لقانون، أما العقل فنزاع إلى معرفة القانون لكل حادثة، بحاث عن الحقيقة الواحدة المشتركة بين ظاهرات مختلفة الظاهر. لذلك كله فهو ينبذ فكرة السحر ويرى فى الحب رأيا آخر، يقول إننا لا نحب المرأة ولا البحيرة ولا الأنهار ولا الأوطان ولكننا نحب الكمال، إذ إن هناك كمالات وسجايا تنزع إليها قلوب البشر بالمحبة، فإذا لقيتها فى شىء جامد أوحى اختصته بهواها، أى أن المحبوب لا شأن له فى الحب ألا بقدر ما يحمل من هذه السجايا، وهذا رأى يذكرنا سريعا بفلسفة أفلاطون وخاصة نظرية المثل التى تقابل المخلوقات، والتى يختلف حظها من الكمال فيختلف حظ الناس منه تبعا لذلك، وتتفاوت أقدارهم بقدر ما فيهم من كمالات. ولما كانت هذه الصفات الكاملة كثيرة متباينة، سعى العقل– كعادته– إلى الكشف عن الوحدة المشتركة فيها، بحث عن الأصل الأول لجميع هذه الكمالات، ووجد ضالته فى "الله"، فالله هو أصل الكمالات، وهو– تبعا لذلك– أصل الحب، ونحن نوزع الحب على الأشياء تبعا لقربها منه أو بعدها عنه، نحب الملائكة فالناس فالحيوان وهكذا، ومن هنا أتت قدسية الحب.

وهنا يتبادر إلى الذهن اعتراض وجيه: إذا كنا نحب الكمال فى المحبوب، فكيف يتأتى لنا أن نحب ما هو بعيد

كل البعد عن الكمال؟ ويرد أصحاب هذا الرأى أن الخطأ يأتى من أن الحب لم يأخذ مجراه الطبيعى، وأنه يأتى مما يضلل عين المحب عن الحب الصادق وليس من الحب نفسه، فإذا صدفت نفس عن الحب السامى فالذنب ذنب النفس، يعزون الفساد إلى النفس البشرية ويذهبون مذاهب مختلفة فى تعليل منشأ هذا الفساد، فيعلله روسو بالمجتمع، وتعلله الأفلاطونية الحديثة باتصال النفس بالجسد، وغير ذلك بما لا يدخل فى نطاق بحثنا، وإنك إذا رحضت نفسك مما يعلق بها من جراثيم الفساد خلصت للحب الكامل، وخلص الحب للكمال والخير.

تجمع هذه الآراء - كما ترى- على أن سر الحب فى المحبوب، سواء أكان ذلك لسحر كامن فيه، أو صفة كمال يتحلى بها، أو كان لقربه من الله أصل الكمالات. ثم كان لتقدم علم النفس واستقلاله عن الفلسفة أثر قوى فى فهم الحب ودراسته، لأن علم النفس الحديث يدرس الظاهرات النفسية دراسة علمية، والحب عنده ظاهرة من هذه الظاهرات، فهو يفسره على أساس أنه ظاهرة ذاتية تتعلق بنفس المحب لا بنفس المحبوب، كما رأينا عند أصحاب المذاهب السابقة، ولذلك عنى علماؤه بنقد فلسفة الحب السابقة. فمثلا الفلاسفة السابقون كانوا يعزون أخطاء الحب إلى فساد النفس، ويعتبرون الخطأ شذوذا، وأن الحب الطبيعى يسير دائما فى طريق الكمال، فيقول المعترضون إن الخطأ فى الحب ليس عرضا وشذوذا ولكنه من صميم جوهره، فلا يسمى عاشقا من يحب المرأة بقدر ما فيها من جمال، ولا يسمى بخيلا من يعشق المال بقدر ما فيه من منفعة، إنما العاشق هو الذى يحب المرأة فوق ما تستحق أضعافا، بل هو يحبها أحيانا عن غير استحقاق، وإنما البخيل هو الذى يحب المال حبا جما أضعاف أضعاف ما تتطلب المنفعة، فالحب كما يقال أعمى وفيه لوثة جنون؛ لأنه يتوهم الجمال حيث لا جمال، ويبالغ فى تقديره إذا وجد، فلا يقال بعد ذلك إن أصل الحب فى المحبوب، بل

إننا نقدر الشيء تبعا لهوانا من غير تدخل جدارة الشيء أو عدم جدارته. ويقول هؤلاء العلماء إن الحب وثبة نفسية ماهيتها أن تمتلك ما تظنه يشبع هواك، فما أصل هذه الرغبة؟ لو كنا نستطيع أن نحلل النفس تحليلا وافيا لما خفى علينا من أمرها شيء، ولفهمنا أصل الحب حق الفهم، ولكن أمر النفس مبهم جدا رغم هذه الأبحاث الطوال التى كتبت عنها، وعلى هذا فمعرفة أصل الحب لا يمكن إلا أن تكون تقريبية ماسة لبعض جوانبه، قد يكون الأمر فى الحيوان سهلا؛ لأن حياته النفسية بسيطة تسير على وتيرة واحدة وتتحكم فى الغرائز، أما نفس الإنسان فراقية معقدة أشد التعقيد، نعم قد يمكن التكلم عن "حب الإنسان" بوجه عام كأنه موضع يخضع للأحكام العامة، فتصدق بعض الصدق، ولكن الواقع أن الحب فردى ذاتى، وأن كل فرد يختص بنوع من الحب، ولذلك فطريقة الروائى الذى يريد أن يحكى قصة غرام شخص ما، أن يبدأ بسرد تفاصيل حياته الاجتماعية والنفسية؛ لأنه يعلم بداهة أن الحب يلحق بذاته ويتبع طبيعته الخفية.

مهَّدَ ما هدى إليه علم النفس الطريق لتفسير جديد للحب، هو تفسير المذهب التصورى، فهو يرى أن الحب يوجد قبل وجود موضوعه وبعده، وإن أدى ظاهر التفكير إلى عكس ذلك لأنه لا يشاهد حب إلا وهو ملتحم بموضوع، والدليل على ذلك أحلام اليقظة، فكثيرا ما نحلم بالحب من غير أن نحس بموضوع الحب نفسه، ويبدو الأمر أكثر وضوحا عندما ترتد النفس عن التعلق بهوى ما، فتحسه جثة هامدة بعد أن كان شرارة حياة وقّادة، وعندما يخلف الكره الحب بعد أن يخيب أمل العاشق فيما يعشق وينكشف له، فإذا به عار عن كل ما يحببه إلى النفس، فالحب هنا موجود ولكنه لا يجد ما يروى غلته، والحب إذن يخلق ما فى موضوعه من جمال على هذا الرأى، ومن النادر جدا أن يوجد فى الحبيب بعض ما نضيفه إليه من السجايا، أليس قد نكرهه فلا نرى فيه شيئا من الجمال؟ فالحب يبدأ كذبه علينا إذا استقر على شيء ما، ورأى المذهب التصورى عن

الحب متأثر برأيه عن المعرفة، فهو يقول إن كل محصول معرفتنا عبارة عن صور قائمة بنفسنا، لا نكاد نشك فى حقيقة ما نتصور أنه يقابلها فى العالم الخارجى، ولكن كيف يجوز لنا أن نستوثق من ذلك؟ من يدرينا أن الصورة التى فى نفسى يقابلها موضوع فى الخارج مقابلة العلة للمعلول؟ ويقرر المذهب أننا لا نعرف إلا هذه الصور، وعلى نفس المنطق يقول إن الحب عاطفة نفسية مستقلة عن كل موضوع خارجى، بل على العكس فهى تؤثر فى الأشياء وتكيفها على حسب مشيئتها. وكان من نتيجة الاعتقاد بهذا الرأى أن جنح أصحابه إلى التشاؤم ودعوا إلى مقاطعة الحب، لأن فلسفتهم كشفت لهم عما يعبد الناس من آلهة وخير وجمال، فإذا بها أصنام وخدع و أوهام، وإذا كان ذلك كذلك فمن العبث أن نحب أو نبجل خضوعا منا لعاطفة الجبن التى ترضى أن تنخدع بسعادة مزيفة، ولكن التفسير التصورى للحب يعجز عن تعليل الاختيار فى الحب: قد يخدعك الحب فى امرأة ولكن لماذا يخدعك فى امرأة بعينها دون سواها؟ أليس يشعر هذا بأن للمرأة نفسها تأثيرا ما؟ ثم كيف تعلل الحب المتبادل بين شخصين؟

تبقى جماعة من الماديين لا يرضون عن هذه النظريات السابقة؛ لأنهم لا يقبلون الأبحاث الفلسفية المجردة ويميلون إلى تفسير كل شىء تفسيرا ماديا، ويعنون بتفسير الظاهرات النفسية بإرجاعها للعوامل الفسيولوجية والبيولوجية، وهم يرجعون العواطف المعقدة إلى أصول بسيطة يسمونها الميول، فالشراهة مثلا ليست عندهم حب الطعام المفرط ولكنها ظاهرة نهائية للميل الغذائى، والحب هنا هو نهاية الميل للتناسل، ولكن كيف السبيل إلى إغفال هذه الحقيقة الواقعة وهى أن الحب قد يوجد من غير أن تمازجه فكرة الميل للتناسل، كما هى الحال فى الشذوذ الجنسى والحب الأفلاطونى؟ نعم قد يرد على ذلك بأن المجتمع هو الذى يفسر الطبيعة، وأن الشذوذ مثلا قد يأتى من التربية الفاسدة أو الظروف القاسية، ولكن العلماء يقولون إن الشذوذ يوجد فى كل الطبيعة الحيوانية.

الحق أن أى نظرية من هذه النظريات لا يمكن أن تكفى لتفسير الحب، لأن كلا منها- مع عدم إنكار ما تحوى من تعمق فى التفكير- تبحثه من ناحية واحدة، فتفسره تفسيرا بسيطا لا يتناسب وتعقد عاطفته، فهو إما ظاهرة ذاتية فقط أو موضوعية بحتة أو سحرية لا غير أو أنه ظاهرة بيولوجية، والحق أن الحب عاطفة مركبة، بل هى أعقد العواطف جميعها، ولا عجب فهو محور الوجود الحى، والحقيقة أنه لا يوجد إنسان لا يحدوه فى عمله حب ما، سواء فى طفولته أو شبابه أو كهولته أو شيخوخته، كأن الحب أداة فى يد الحياة تسخرنا به لأغراضها.

الحب عاطفة معقدة جدا، نجد فيها الميل البيولوجى، والوهم الذاتى، والجاذب الموضوعى، والإلهام القدسى، والسحر الساذج. وأنواع الحب المختلفة تأتى من تغلب أحد عناصره الكثيرة، فقد يغلب على النفس ما فى الموضوع فيصير الحب مثليا، وقد تغلب أوهام النفس فيصير جنونا، وقد تتحكم الغريزة فيكون شهويا، وهكذا مما لا يحصره عد.

لعل نوع الحب الذى يمنحه قلب الشخص يدل أقوى الدلالة على نفسيته وأسلوبها فى الحياة، ويكشف عن شخصيته وما فيها من قوة أو ضعف، سمو أو انحطاط، فالحب على هذا مفتاح سرى نستطيع - مع التأمل وحسن الفهم - أن نلج به مغلق النفوس.

(المجلة الجديدة، اكتوبر 1934)

البراجمتزم أو الفلسفة العملية

كان ومازال أغلب الفلاسفة يعتقد أن الحقيقة مستقلة عن ذاتية الإنسان وأهوائه، وأنها لها كيانها وموضوعيتها، وكانوا يرون أن الفكر منزه عن المادة، وأن غايته التأمل والاستغراق فى هذه الحقيقة، وظل ذلك منزع الفلاسفة أو قل منزع أغلبيتهم، حتى كانت هذه الفلسفة التى تريد أن نسرد وجوهها البارزة، فقد هاجمت إطلاقية الحقيقة وأنزلت التأمل الفلسفى إلى مرتبة الأوهام والأضاليل.

وأول ما استعملت كلمة البراجمتزم فى معناها الخاص فى مقالة لبيرس، وكان يحاول فى هذه المقالة أن يقرر قاعدة عامة للتحقق من معانى الأفكار التى تمر بأذهاننا بطريقة تجريبية، فإذا أردت أن تتحقق من معنى فكرة تدبر نتائجها العملية، فإن تصورك لها هو كل ما تستطيع من تصور لهذه الفكرة، أو بعبارة أخرى حقيقة الفكرة هى تصور نتائجها العملية، وعلى هذا فيمكن أن نقول إن الفكرة التى ليس لها نتائج عملية لا سبيل إلى تصور حقيقتها.

وقد تأثر الفيلسوف الأمريكى وليم جيمس (1840 – 1930) برأى بيرس هذا، ويظهر هذا فى تعريفه للحقيقة، ولكى نفهم هذا التعريف ينبغى أن نشير إلى أن البراجمتزم لا تفرق – كما هى العادة– بين حقيقة النظرية والعمليات التى توصل إليها، فعند جيمس مثلا توجد الحقيقة فى نفس هذه العمليات، والنظرية الحقيقية هى التى تؤدى إلى النتائج العملية التى تقرر وجودها، والفكرة الحقيقية ليست نسخة من الشىء، وكأنها الفكرة التى تنتهى بإدراك الشىء إدراكا مباشرا حسيا. وقد عرف جيمس الحقيقة تعريفا آخر مخالفا لذلك التعريف وإن لم يناقضه، اعتبر

فيه أن النظرية الحقيقية هى التى تلبى نداء الحاجات الإنسانية، فالتعريف الأول يلخص الحقيقة فى الإدراك الحسى المباشر للشيء، وتعتبر هذا الإدراك المباشر آخر وجه من وجوه العملية التى يسميها جيمس بالحقيقة. أما التعريف الثانى فتبدو فيه الحقيقة مستقلة عن كل إدراك، وكلتا النظريتين من صميم الفلسفة العملية؛ لأنهما تجعلان الحقيقة للعمل أو الأغراض العملية، ويلاحظ أن التعريف الأول يجعل للحقيقة ذاتية موضوعية من حيث إنه يجعل الحكم الأخير عليها للإدراك المباشر، أما التعريف الثانى فيتبعها للحياة والأغراض الحيوية.

وقد يسأل سائل: كيف صار جيمس إلى تصور هذين التصورين للحقيقة؟ والحقيقة أن جيمس بين رجلين درس عليهما فتأثر بكل منهما، أولهما عالم حيوان يدعى اجانز، وقد علمه كيف لا يأخذ بالرأى حتى يمتحن بنفسه ويرى ببصره ويفحص بتجربته، ويظهر أثر هذا العلم فى جيمس فى تعريفه الأول للحقيقة. وثانيهما أبوه هنرى جيمس اللاهوتى الذى كان يتأمل حقائق الأمور بمنظار، فالخير هو الحقيقى وما ليس خيرا فليس حقيقيا، فهو يتبع الحقيقة لأغراض الخير كما يتبعها جيمس لأغراض الإنسان الحيوية، ولذلك ففلسفة جيمس مزيج من نوعين متناقضين من الفكر، نوع تغلب عليه النزعة العلمية التجريبية الباردة، ونوع تكتنفه الاعتقادات الحيوية والمثل العاطفية، حتى إنه كان يذهب إلى حد القول بإمكان الاتصال بوجدانات غير مرئية والاستغراق فى وجدانات علنا، وهو قول جماعة المتصوفة.

إذن ما عسى أن يكون العلم الحقيقى فى نظر فيلسوف كجميس؟ هو الذى يلبى نداء حاجاتنا والذى نستطيع أن نعيش ونعمل فيه، فهو يطرح جانبا رأى العلماء فى الجبر؛ لأنه يقرر للعالم حقيقة ميكانيكية لا دخل لموافقتها لحاجاتنا أو لمخالفتها لها فى تكييفها، كذلك ينبذ الايدياليزم التى تقول بأن الزمان والمكان من خيالات الرؤوس لأننا فى أعمالنا لا نستغنى عن الزمان ولا عن المكان.

والاعتقاد بأن العالم يمكن تقرير حقيقته تبعا للحاجة الإنسانية معناه الاعتقاد بوجود قوى مختلفة بالنسبة لأفعالنا، بعضها موافق وبعضها مخالف، ومن الممكن بداهة اعتبار هذه القوى من ناحيتين،واحدة تفاؤلية وأخرى تشاؤمية حسبما تعتبرها معينة لنا أو مقاومة لنا، وكان جيمس يتردد بين التفاؤل والتشاؤم، فكان يقول بوجود إله ولكن كان يعتقد بأننا نساعده فى عمله كما أنه يساعدنا، وكان ينفى القول بأن العالم قد دبر أمره من قبل ويؤمن بأنه يسير تبعا، وهو يسير على رأى يوافق منطقه تماما، لأنه لو كان دبر للعالم حقيقة أزلية لما جاز لنا أن نقرر حقيقة له كيفما تستدعى الحاجة.

وقد تأثر جيمس بالعالم اجانز فخلص له من ذلك مذهب تجريبى كالمذهب التجريبى الإنجليزى، إلا أنه يختلف عنه فى أن المذهب الإنجليزى يتصور أن ظاهرات النفس ترتبط ببعضها عن طريق تداعى المعانى، أما جيمس فكان لا يؤمن بتداعى المعانى فى ربط ظاهرات النفس، وكان يقول بأن النفس وحدة مستمرة، ويتضح رأيه فى هذا الكلام عن الشعور فى كتابه عن علم النفس، فهو يتصور الشعور وحدة غير مجزأة مستمرة فى سيرها كالنهر، وكان لرأيه هذا أثر فى تصوره للعالم، فقد أداه عدم إيمانه بالتداعى إلى تصور العالم أجزاء متفرقة غير مرتبطة بسببية أو غيرها، مستعد دائما للدخول فى تكوينات مختلفة كالذرات، فحقائق العالم تظل قابلة للتغير المستمر، وهذا يوافق رأيه عن الحقيقة.

وقد اشتغل الأستاذ شيلر باكسفورد بنظرية قريبة من نظرية جيمس هذه، يمكن عدها من هذه الفلسفة العملية، وهى البشرية «الفلسفة الإنسانية»، وقد رفض الفلسفة التى تؤمن بالحقيقة المطلقة التى تعتبر كل حقيقة جزءا من كل وأنها مرتبطة بعلائق مع هذا الكل، والحقيقة عنده فردية، فعالمنا اليومى غير عالمنا الطبيعى غير عالمنا البيولوجى، وكل هذه حقائق خلقتها الحاجات الإنسانية المتنوعة، وهذا كلام لا يتعدى مضمونه كلام جيمس، إلا أن شيلر ختم فلسفته بأحلام بشرية سامية.

وممن ساهموا فى بناء هذه الفلسفة الفيلسوف ديوى، وقد ابتدأ بنقد الفلسفة قائلا إنها تبحث عن وحدة لأجزاء الوجود وهى التى جزأت الوجود إلى أجزاء، وما هى مسائل الفلسفة؟ الايدياليزم تمحو العالم المادى وتظنه صورة عقلية، ولكن يبقى عليها أن تفسر لماذا يوجد حس وفكر؟ ولماذا انقسم الإدراك الإنسانى العام إليهما، وكذلك المادية تمحو الروحية والضمير الإنسانى ولكنها لا تفسر لماذا نجد أنفسنا مع هذا الضمير فى عالم غير عالم الموجودات، هو عالم المثل والقيم؟ جميع هذه المسائل هى أوهام لا أساس لها، نشأت من اعتبار الفكر غاية فى نفسه، ومن اعتباره تأملا، والحق أن الفكر وظيفة تجريبية هو ظاهرة حيوية تحدث فى الفرد أحيانا لكى يلائم بين نفسه وبين الظروف الحاضرة التى تتطلب نشاطه، الفكرة فرض سابق للعمل، والفكرة الحقيقية هى التى ترشدنا فى عملنا، فالذكاء غايته حيوية، غايته العمل، ولكنه عامل لا غنى عنه وليس تابعا بسيطا، وهو بذلك يرد للعقل شيئا من سامى مكانته.

والآن نسأل كيف يمكن الموافقة بين هذا التصور للحقيقة وبين الحقيقة العلمية التى لا تتأثر بالأهواء ولا بأى شىء إلا الغرض العلمى الخالص؟ الحق أن هذه الفلسفة التى تخضع الحقيقة للحاجات المتغيرة، أو بمعنى آخر هى رجوع إلى اعتبار الوجود بالعين الإنسانية إلا أنه مقلوب فى هذه المرة بروح عمل بها.

(المجلة الجديدة، سبتمبر 1934)

فكرة النقد فى فلسفة كانط

أوجد جاليلو وديكارت للعلم حياة جديدة بما انتهجا فى البحث من وسائل، إلا أنه مع ذلك لم يسلم من الاختلافات والمنازعات الكثيرة حتى انتهى إلى كانط وهو كثير المتناقضات، وكانت فلسفته تتلخص فى مقارنة الآراء المتضاربة والوسائل العملية المتنازعة واستخلاص أوجه الحق منها، وهذا ما كان يطلق عليه كلمة "النقد"، ويلزمنا أن نفهم معنى النقد فى فلسفة كانط ولماذا عارض به التصديق المطلق والشك، لأن هذا النقد هو استكشافه العظيم الذى بينت به قواعد البحث ومناهجه فى العلم والدين.

كانت الاختلافات على الوسائل العلمية الصحيحة عظيمة كما قدمنا، وكانت الأبحاث القديمة لا تخلو من التحيز والتطرف، فتناول كانط طرق البحث كلها بنقده النزيه حتى استخلص اللباب والجوهر ورمى بالقشور، وقد ساقه ذلك إلى نقد العقل البشرى بوجه عام، وتتضح لنا العقبات التى اعترضت كانط لو أننا ألممنا بتاريخ الفكر فى القرنين السابع والثامن عشر، وأول ما نلاحظ هو تقدم علم الطبيعة، قال كانط فى ذلك: "بعد إجراء تجارب جاليلو وتورشيلى، أضاء نور جديد على طلاب الطبيعة"، وتلا ذلك تقدم فى العلوم الرياضية، وتبين بجلاء خصب هذه الطرق العلمية الجديدة وفوائدها فى تفسير الظواهر الكونية، وعقم الطرق القديمة المتبعة فى العلوم الدينية، ونشأ خلاف عظيم بين الذين يقولون إن المعرفة لا يمكن التحقق من صحتها إلا إذا قامت على نظريات رياضية، والذين يؤمنون بالتجربة والملاحظة وهما اللتان تعتمد

عليهما العلوم الحديثة، ويمثل الجماعة الأولى ديكارت الذى قال إن الحقيقة الرياضية تكون واضحة جلية لا يشوهها خيال أو تصور، وكان يظن أنه يمكن معرفة الحقائق العملية إذا عرفنا الصفات الأولية للأشياء، دون اكتراث للصفات الثانوية كاللون وغيره، أو بعبارة أخرى إن الوسيلة الرياضية تستطيع أن تفسر المظاهر الكونية، وتعرف هذه الطريقة بالطريقة العقلية.

ثم جاء نيوتن وبرهن على فساد هذا الزعم، ورد جماعة من أشياعه على نظرية ديكارت بقولهم إنه يوجد فرق بين إدراكنا لحقيقة رياضية مثل تساوى زاويتين أو ضلعين فى مثلث، وبين إدراكنا للمثلث نفسه، ذلك الإدراك الذى يجعلنا نفهم من الشكل المحاط بثلاثة أضلاع أنه مثلث وليس شكلا آخر، فالملاحظة هى التى تمكننا من ذلك. وأتى لوك ولاحظ الاختلافات المتقدمة، وشعر بالحاجة القصوى إلى النقد الفلسفى، وقد قال فى كتاب له: "... تقابل عندى خمسة أو ستة من أصدقائى، وتحدثنا جميعا فى موضوع، وقد وجدنا أنفسنا فى حيرة أمام عقبات كثيرة لاحت لنا أثناء البحث، وبعد أن أتعبنا أنفسنا بلا جدوى ودون أن نزيل ما علق بنفوسنا من الشك، تبين لى خطؤنا فى اختيار الموضوع، وأنه قبل أن نتصَدى لحل مسألة من مسائل الطبيعة يجب علينا أن نتعرف مقدرتنا على التفكير، وأن نعرف المواضيع التى يمكن بعقولنا أن نبحثها والتى نعجز عن حل معضلاتها"، وهكذا فكر لوك فى نقد العقل نفسه، غير أنه ضل السبيل الرشيد إلى إتمام غرضه كما قال كانط، ونظر إلى المعارف المحفوظة فى العقل كمن ينظر إلى غرفة من بابها المفتوح، فكان لذلك يعتقد أن المعرفة الصحيحة هى "الحاضرة فى العقل"، واستنتج من ذلك أن المعرفة التى نتوصل إليها عن طريق الرياضة هى معرفة صحيحة، أما البحث عن خلود الروح مثلا- وهو ليس من المعارف "الحاضرة فى العقل"- فهو عبث لا فائدة منه.

ولقد فسرت "الحاضرة فى العقل" بأننا نستطيع مثلا أن نعرف أن الجسم الأصفر الذى نسميه ذهبا له كثافة معينة ويذوب فى الماء المغلى، ولكننا نعجز عن أن نبين لماذا كان كذلك، كما أننا لا نستطيع تعميم هذا الارتباط الوثيق الذى يربط بعض الصفات ببعض الخواص فى جميع الأزمنة والأمكنة.

والحقيقة التى تستخلص من قول لوك هى:

أولا- إذا اختبرنا أجساما مادية نجد لكل منها صفات وخواص نفهم كلا منها على حدة ونجهل العلاقة بينهما، ولكنه رأى وجوب اختلاف الوسيلة فى الرياضة عنها فى الكيمياء، لأنه فى الأولى يبدأ بذكر التعريف ثم يحلل إلى أجزاء يتيسر لنا معرفة علاقاتها ببعضها، كأن نعرف لماذا إذا كانت إحدى زوايا المثلث 90 يكون مجموع الزاويتين الأخريين 90، وفى الثانية تعرف الصفات ونعجز عن فهم العلاقة، وقد قال تبعا لذلك إن العقل يعمل فى الرياضة على التوفيق بين أفكار ونظريات، أما فى الكيمياء فإنه يشتغل بأشياء خارجة عنه ومحسوسة، فنرى من ذلك أنه نسى حقيقة مهمة وهى أن الرياضة لا تقتصر على التحليل، لأن فيها كذلك التركيب، فهى كما يقول كانط عدة قواعد يمكن بعد أن نركب بعضا منها أن نتوصل إلى حقائق جديدة.

ثانيا- قال لوك إنه لا يمكننا تعميم الصفات كما فسرت ذلك معرفة "الحاضرة فى العقل"، ولكننا نعلم أننا عندما نقول إن الذهب كثافته كذا فإنما نعنى بذلك جميع الذهب، أننا نكون قانونا عاما لا يخل به وجود شاذ أو أكثر، ولسنا نعنى كثافة قطعة من الذهب معينة أمامنا أو حاضرة فى عقلنا، ثم إنه لو وجد هذا الفارق بين العلوم التجريبية والرياضية فكيف كان يتاح وجود علم الفلك، الذى يعتمد على الرياضة من جهة ويبحث فى العالم الحسى من جهة أخرى؟

ولقد تبين الحق لهيوم أكثر ممن أوردنا آراءهم، ولكنه قال إن الهندسة مثل العلوم التجريبية لا يمكن التثبت من

أبحاثها؛ لأن موضوعها العالم المحسوس، أما الحساب والجبر فلهما نتائج محققة ولكن بحثهما محصور فى دائرة أفكارنا، وقد خلق عقبة عظمى أمام أحكامنا عن العالم الحسى تتضمن مبدأ (التسبب) «يقصد السببية»، وإننا فى الواقع لا نلاحظ الأسباب وإنما نحن نرى التغير والتتبع الحادث فى الظواهر الكونية، وعليه فنحن نضيف للأشياء ما ليس فيها ونحملها ما لم تحمل. يقول هيوم إن مبدأ التسبب لا يحكم عليه حكما صحيحا بواسطة العقل، والترابط الذى نراه بين الأشياء والظواهر هو ليس فيها، وإنما هو شعور فينا نحن، وهونتيجة طبيعية للمادة، فنحن نلاحظ التتابع دائما فيخالط نفوسنا شعور يوهمنا بأن ما أمامنا ليس تتابعا بسيطا ولكنه تسبيب «سببية» علة ومعلول.

فتفسيره كما ترى مناقض للمذهب التجريبى، ولكنه كشف النقاب عن حقيقة مهمة وهى أنه ولو أن التجارب لا تنفعنا فى معرفة مبدأ التسبيب، فإنها وسيلتنا فى استكشاف القوة التى تربط الأجسام بالخواص.

لقد فشلت الطريقة التجريبية والرياضية فى العلم؛ لأن الأولى لم تعرف القوانين التى تحكم الملاحظة وتوجهها توجيها صحيحا لتأمل الأشياء، ولأن الثانية لم تعترف بالملاحظة كلية.

ولم يكن حظ الدين والأخلاق فى الانتفاع بهذه الوسائل خيرا من انتفاع العلم بها. والظاهر من أول نظرة، أن الطريقة العقلية هى الوسيلة الناجحة لتفهم الدين والأخلاق، لأنهما يدوران حول ما يجب أن يكون لا ما هو واقع، فاعتمادهما ليس على الملاحظة بل على ما فوق الملاحظة.

وقد كان ديكارت عظيم الاعتقاد بأن الطريقة الرياضية كفيلة ببرهنة حقائق الأديان، ولكن النزاع الذى اشتد فى القرن الثامن عشر حول الدين والأخلاق والأدب برهن على أن هذه الوسيلة لم تأت بما كان مطلوبا منها، ولم تصل بالدين والأخلاق إلى حالة الاستقرار واليقين، ولقد

توصل سبينوزا – بواسطة طريقة ديكارت– إلى تصور الله ولكن عُدَّ اعتقاده كفرا وإلحادا، ولقد وضعت هذه الطريقة بقلم أحد أتباع كانط حيث كتب له يقول إنه "كلما استزاد من البراهين التى تثبت وجود الله، زادت شكوكه وتزعزع إيمانه"، والأكثر من ذلك قول هيوم: لا شأن للعقل فى الدين.

وهكذا جحدوا العقل بعد ما آمنوا به إيمانا عميقا، وهكذا انتهى العلم ووسائله إلى كانط وفيه ما رأيت من الاختلافات والمتناقضات، فرأى أن خير وسيلة يعتمد عليها فى استخلاص الوسائل الصحيحة هى النقد الفلسفى.

وكان يعتقد أن الفلسفة ستظل متمايلة بين التصديق والشك، لا تنتهى لحال أو تستقر على قرار حتى ينقد العقل البشرى نفسه، ويتبين ما يمكن أن يتغلب عليه من معضلاته وما يقف أمامها حائرا.

وقد حاول كانط أن يوفق بين الوسائل العلمية المختلفة؛ ليحسم النزاع القائم بين نظريات العلم التى تعتمد على تلك الوسائل وبين الدين وأحكامه وتفسيراته للكون.

الله

تشهد حياة الإنسان منذ النشأة الأولى التى عرفها العلم والتاريخ بأن الدين كان وما يزال عنصرا جوهريا فيها، يقوم بدوره الجليل فى صدن الإنسان وضميره، ويمتد أثره إلى ميدان المجتمع الفسيح فلا يدع ظاهرة من ظواهره إلا ويؤثر فيها ويضفى عليها من لونه، ولذلك كانت فكرة الله- وهى محور الدين وروحه- أكبر ما يثير الشغف ويغرى بالاطلاع، وما من مفكر أو عالم إلا وقد تعرض لها وكان له عنها رأى أو اعتقاد.

ولسنا نحاول الآن أن نسطر موضوعا صوفيا نأتى فيه خوالج قلبنا وما نقدس وما نعبد، ولكنا نريد أن نعرض جوانب هذه الفكرة الموزعة بين المفكرين من مختلف المذاهب لنرى ما قدر لها من المعتقدات والآراء.

وقد ذهب المفكرون فى تقدير الله ثلاثة مذاهب، فمنهم من رآه بعين الفكر والعقل والمنطق وهم جماعة الفلاسفة، ومنهم من عرض فكرته على المناهج العلمية مستعينا بالتجربة والاستقراء وهم علماء الاجتماع، ومنهم من بذل الجهد لبلوغ غايته بالقلب والشعور وهم طائفة المتصوفين.

الله والفلسفة:

الفلسفة تؤلف بين أجزاء الوجود وتضمها فى وحدة منتظمة القوانين، وتضع على قمة هذه الوحدة الله سواء اعتبرته خالقا أو منظما مستقلا عن الكون أو حالا فيه. فلقد تعرضت فكرة الله من بادئ الأمر إلى فرضين جعلا من الفلاسفة طائفتين فى العصرين القديم والحديث،

أولهما وهو مذهب المؤلهة يرى الله جوهرا مستقلا عن العالم، يسمو بذاته على ذاته ويتميز بجوهره عن جوهره ويعلو بماهيته على قوانينه، وثانيهما وهو مذهب الحلول يرى أن الله يحل فى الكون ويمتزج به امتزاجا يمتنع معه وجود خالق ومخلوق، قديم وحادث، فليس يوجد إلا جوهر واحد، الأشياء أعراضه وأحواله.

ولنعرض عليك آراء بعض الفلاسفة القدماء من كلا المذهبين، فمن أتباع المؤلهة أفلاطون، والله عنده روح عاقلة، تدبر شئون العالم وتسهر عليه واضعة نصب عينيها المثال الأحسن، وهو نشر النظام والتناسق والجمال فى كل مكان. ولكن افلاطون أبقى فى إلهه نقصين، فجعله منظما للوجود لا خالقا له، ورضى أن يكون غير كامل القوة لأن الشر لا يزول كله من العالم، ومحال أن يزول كله.

ومن عمداء هذا الرأى أرسطوطاليس، وكان يرى أن الوجود أزلى وأن الحركة أزلية، ولكن الحركة ليست علة ذاتها فلابد من وجود علة أولى هى علة كل حركة، وهى ذاتها غير متحركة وهو ما يسميه بالمحرك الأول، وكل ما فى هذه العلة كامل وهى الله.

وماهية الله عقل خالص ولكن ما عسى أن يكون موضوع هذا العقل؟ هل يكون الوجود؟ كلا. لأن الوجود ناقص وقد يوجد من الأشياء ما الجهل به خير من معرفته، فموضوعه أجل وأكمل ألا وهو ذاته، فالله عقل يتأمل ذاته أو هو كما يقول ابن سينا عقل وعاقل ومعقول.

والواجب ملاحظته هنا أنه مادام الوجود أزليا فإله أرسطوطاليس لم يخلقه، وهو إلى ذلك يجهله كما رأينا.

ونستطرد إلى مذهب الحلول، وتمثله فى القديم مدرستا الرواقية والإسكندرية. أما الرواقيون فيتصورون العالم كائنا حيا ويجعلون له كبقية الأحياء موضعا للتدبير أو روحا وهى الله. تمتزج به وتكون وإياه شيئا واحدا، ولما كانت نزعة الرواقيين مادية فقد جعلوا الله روحا مادية أو نسمة نارية وإن كانت مشبعة بالفكر.

وأما مدرسة الإسكندرية فقد آلف مؤسسها **أفلوطين** بين آراء **أفلاطون** و**أرسطوطاليس** والرواقية، فقال إن الله ثالوث لأنه مكون من ثلاثة أوجه أبدية، فيوجد الواحد المطلق اللانهائى الذى هو مبدأ كل شىء، والذى يعلو بذاته على كل شىء، ومن هذا الواحد يفيض العقل وهو محتوى الأفكار ومجتمع المثل العليا كما تصورها **أفلاطون**، وماهية هذا العقل أن يتأمل ذاته، الرأى الذى يذكرنا برأى **أرسطوطاليس**، ومن العقل يفيض الروح، وهذه إذا تحركت أحدثت الزمان والمكان، وهذه تذكرنا بالروح الرواقية.

وهذه الفلسفة حلولية من حيث إنها لا ترى وجودا لغير الله، والله لا يخلق الوجود ولكن الوجود يفيض عنه كما تصدر الحرارة عن النار، ولكنها من ناحية أخرى ليست كاملة الحلولية كحلولية الرواقية، لأن الله ليس مستغرقا بأكمله فى الوجود، وماتزال هنالك وجوه للتمييز بين تلك الأوجه الثلاثة.

فإذا عرجنا إلى العصور الحديثة، ألفينا تغيرا ظاهرا فى فهم فكرة الله يظهر أثره فى مذهبى المؤلهة والحلولية. فعند المؤلهة نجد أن الله اتصف باللانهاية، ففلاسفة هذا الرأى يرون أننا وإن استطعنا أن ندرك الله إلا أننا نعجز العجز كله عن أن نحيط به، كما يرون أن تحديد صفات الله يأتى من قياس كمالاته العليا على مثال كمالاتنا الإنسانية الناقصة.

كما اتصف بالقدرة على الخلق، فالله القديم كان منظما لا تتجاوز قدرته التنسيق والترتيب، أما الله الحديث فخالق بمعنى أنه يخلق – كما يقول سنت توماس – من العدم، ويحتاج إليه كل الوجود، ولكن التسليم بهاتين الصفتين يثير مسائل عسيرة الحل، فالتسليم لله بصفة اللانهاية والأخذ بالاعتراض الذى مؤداه أن لانهائية الله وكمالاته يجب ألا تتصور على مثال الصفات الإنسانية، يوقعنا فى حيرة كبرى لغموض معنى الله وإغلاق أذهاننا عن تصوره، فما هى ماهيته؟ وعلى أى مثال يمكن تصورها؟ وإذا كانت طبيعته بهذا الغموض فكيف يمكن أن نضيف إليها أى صفة من الصفات إطلاقا؟

وأما مذهب الحلول فقد اتخذ أشكالا كثيرة نكتفى بعرض مذهب سبينوزا منها، ولعله أبهاها جميعا، يعرِّف ذلك الفيلسوف الله بأنه كائن مطلق اللانهاية، أى أنه جوهر مكون من أعراض لامتناهية، كل منها يعبر عن ماهية لانهائية أبدية، والجوهر هو ما يقوم بنفسه ويدرك بذاته دون حاجة إلى سواه، وعليه فالله هو الجوهر الأوحد، وهو يحوى فى ذاته كل ما يوجد، فهو يمتد فى أعراض لامتناهية العدد لا نعرف منها سوى اثنين: الفكر والامتداد، ولا نتصور أن هذا الفكر الذى نضيفه لله كفكرنا مركب من عقل وإرادة مثلا، وإلا كنا نتصور الله على مثال الإنسان، كذلك إضافة الامتداد إليه ليس تعنى أنه جسمانى، فهذا الامتداد هو الماهية التى لا تتجزأ، وأما بقية الأشياء الجزئية فليست إلا أحوالا من تلك الأعراض الآلهة، فالنفوس أحوال من عرض الفكر والأجسام أحوال من عرض الامتداد، وجميع ذلك هو الله، فجميع ما فى الوجود من أجسام ونفوس هى أحوال من الامتداد والفكر اللذين هما عرضان من أعراض الله اللامتناهية، فجسمك حال من عرض من أعراض الله،ونفسك حال من عرض من أعراض الله، وأنت – فى النهاية – الله.

ومما يلاحظ أن الحلوليين لا يدعون مجالا للخلق، لأن الله هو الموجود فقط، ولكن يبقى سؤال معضل وهو كيف يمتد الجوهر إلى أعراض والأعراض إلى أحوال؟ كيف آل جوهر الله إلى الأحوال التى أنا واحد منها؟

هذان هما المذهبان اللذان يتنازعان على تفسير طبيعة الله، وهما ليسا كل ما يقال فى الفلسفة الدينية، فقد يعترض معترض ويقول فلتكن هذه هى الآراء فى الله، ولكن ما الدليل على وجوده؟

وبهذا السؤال ننتقل إلى مسألة أخرى، هى البراهين على وجود الله.

وعندنا ثلاثة أنواع من هذه البراهين:

1 - براهين ميتافيزيقية تقوم على النظر العقلى البحث.

2 - براهين طبيعية تقوم على تأ مل الوجود الخارجى.

3 - براهين أخلاقية تقوم على الإحساس بالعالم الأخلاقى.

فأول البراهين الميتافيزيقية: البرهان الوجودى، وأول من لفت النظر إليه سنت انسلم، ثم أتبعه ديكارت ف ليبنتز فالحلوليون، وهذا البرهان يبدأ من تعريف الله بالكمال المطلق، وهو ما يظن القائلون به أنه يوجد فى العقل بالبداهة التى تمتنع على كل شك، ويستنتجون من هذا التعريف أن وجود الله (فى الواقع) ضرورى، ويمكن وضعه على الشكل الآتى:

الله هو الكائن المطلق الكمال (وهذه حقيقة بديهية لا تحتاج إلى استدلال)

الوجود كمال

الله موجود

الله هو الكائن الوحيد الذىتستدعى ماهيته وجوده، أو كما يقول ديكارت ماهية الله تستدعى أن يكون موجودا، كما أن ماهية المثلث تستدعى أن يكون مجم وع زواياه = 2 ق.

ولو أننا فرضنا أن الكائن المطلق الكمال غير موجود فى الواقع، لعنى فرضنا أنه غير كامل ولوقع التناقض الملموس.

والحق أن تصور كائن كامل شىء وفرض وجوده فى الواقع شىء آخر، إذ كيف يجوز أن نتجاوز مجرد التصور العقلى إلى تقرير وجود حقيقى.

وقد يمكن التسليم بمثل هذا الدليل إذا أمكن تصديق فلسفة أفلاطون الواقعية، التى تجعل للمثل العليا العقلية حقيقة واقعية فى عالم آخر، هو عالم المثال، فالفكرة العقلية المجردة فى هذه الفلسفة حقيقة واقعية لا شك فيها.

ويوجد برهان آخر ينحو نحو البرهان الوجودى من حيث اعتماده على العقل، ولكنه يميل نوعا إلى المنهج التجريبى، وواضعه ديكارت فهو يقول إنه يجد فى عقله فكرة عن اللاتناهى، وتساءل من أين يمكن أن تأتى لعقله هذه الفكرة؟

إما أن تأتيه من العالم الخارجى أو من ذاته، ولكن ليس فى العالم الخارجى شيء لامتناه، والعقل ذاته متناه محدود، فلا يستطيع أن يبدع اللامتناهى، وإذ ثبت أنها ليست من إحدى هاتين الناحيتين فلابد أن الذى خلقها فى عقله كائن لامتناه أو هو الله نفسه، تركها فى العقل الإنسانى كأثر للصانع فيما صنع.

والبراهين الطبيعية تقوم على التجرية والمشاهدة المحسوسة، وقد ميز كانط منها نوعين: واحدا يعتبر العالم ككل واحد، وآخر يتوجه بملاحظته إلى حالة من أحوال الوجود، مثل النظام، ثم يصعد منها مهتد يا بقوانين السببية حتى يبلغ الله. والأول هو برهان فلاسفة المدرسين، وفحواه أن العالم فى مجموعه ممكن الوجود، أى أنه من الممكن أن يوجد ومن الممكن ألا يوجد، وليس به من ضرورة توجب أن يكون موجودا أو تمنع تصور عدم وجوده، ومن كان هذا شأنه فهو لابد أن أتى عليه دهر لم يكن موجودا، فلو لم يكن يوجد كائن واجب الوجود وقادر على إيجاد غيره لما وجد هذا الوجود الممكن.

ويبدو هذا الدليل مقنعا لأنه يعتمد على التجرية والإحساس، ولكن كانط يقف أمام فرض وجود الخالق الموجد لذاته الواجب الوجود وقفة التردد والشك؛ لأنه فكرة مجردة لا تمت إلى التجرية بصلة من الصلات.

والثانى يبدأ من مشاهدة نظام الكون العجيب الذى يدل فى كل خطوة من خطواته على غائية ظاهرة. ولما كانت الغاية قرينة العقل لأنه هو الذى يقدر ويدبر، فلا بد أن يكون للكون علة عاقلة.

ولكن مشاهدتنا هذه لا تكفى للحكم على وجود إله كامل لامتناه، فتجربتنا محدودة، وما تعرفنا من غايات الطبيعة ونظامها محدود بها، فهو لا يساوى الاستدلال على إله كامل لامتناه.

وأما البرهان الأخلاقى فيعتمد على وقائع خلقية وظاهرات نفسية، ومؤداه أن الشعور الأخلاقى والتمييز بين معانى الخير والشر وحساسية الضمير تشير جميعها إلى وجود إله مشرع، يفسر وجوده تلك المشاعر السامية التى تختلج فى الوجدان والتى لا يمكن أن تصدر إلا عن مثله، وهو ليس برهانا بمعناه المنطقى ولكنه اعتقاد قلبى جدير باحترام العقل النظرى وإن كان بعيدا عن ميدانه.

هذا استعراض لفروض الفلسفة عن فكرة الله من حيث طبيعته ووجوه الاستدلال عليه، أو هو ذكر لجهد العقل المجرد فى محاولاته لمعرفة الله.

وفى فرصة أخرى نأتى على ذكر آراء الاجتماعيين والصوفيين.

(المجلة الجديدة)

فكرة الله فى الفلسفة

النظرية الاجتماعية ترمى إلى غاية بعيدة، هى أن ترجع إلى المجتمع وتفسر بالروح الاجتماعية جميع الظاهرات التى تحدثها إرادة الإنسان أو يراها فكره أو يجدها ضميره، وبمعنى آخر جميع مظاهر النشاط البشرى بما فى ذلك ما قد يعتقد أحيانا أن أصوله فى السماء أو فى صميم النفس الإنسانية.

وتعتبر هذه النظرية الدين ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية مثله مثل فكرة الله، وتحاول أن تترسم خطواتها وتتتبع آثارها من أول بدء الإنسان بالحياة فى المجتمع، وتساير تطورها ونموها حتى تبلغ منتهاها الذى هى عليه الآن.

وكذلك دوركيم، يرى أن فكرة الله ليست فكرة بسيطة تدرك بذاتها بالبصيرة والفطرة كما يقول بعض الفلاسفة، ولكنها فى الواقع قمة تركيب ونهاية حياة متطورة، وهو يردها إلى المقدس الذى كان يعبده أجدادنا الهمج فى طور من أطوار حياتهم، ويرى أن هذا المعبود يترجم عن روح المجتمع وقداسته، وتشتق روحه من روحه.

فهل حقيقى أن فكرة الله ترجع إلى فكرة أبسط هى المقدس؟ والجواب عند دوركيم بالإيجاب، وتؤكده عنده الأساطير، فدراستها تدلنا دلالة واضحة على أن فكرة الإلة المتحققة ذاته فى شخصيته أو الإله المشخص، تسبق فى العقل البشرى بتصور عام: قوة مقدسة غير مشخصة.

وكذلك معرفة أحوال القبائل البدائية التى تتاهت فى بداءتها تدلنا على أن فكرة الألوهية بمعناها مفقودة بينهم، فليس الذى يقدسونه كائنا أو شيئا مميزا له خواص مقدسة،

ولكنه موزع بين قوى غير محدودة، غير متميزة الذات حقيقة بأن تقارن بالقوى الطبيعية. ففى بعض المجتمعات البدائية يسود الاعتقاد فيما يسمى بالما نا "Mana" وهى قوى خفية سرية تحمل فى الأشياء والكائنات، ويرجع إليها ما يتميز به الشىء من قوة أو فضل، فهذه القوى العامة غير المشخصة هى التى آلت فيما بعد إلى الآلهة كما نعرفهم.

فإذا سلمنا مع دوركيم بأن فكرة الله ترجع إلى فكرة المقدس العام، وأنها كما نتصورها فكرة مركبة مشتقة من غيرها، فيبقى أن نسأل: من أين للإنسان بهذا التصور عن القوة المقدسة الأولى؟ وعلى هذا السؤال يجيب دوركيم بأنها تأتى من المجتمع وتتكون وتنمو فيه، ويشرح ذلك فيقول إنه فى الأعياد والاجتماعات والاحتفالات العامة - حيث يلتقى الفرد ببقية المجموع ويشاركهم فيما يدعو إليه الحفل من غرض ويتأثر وإياهم بشعور واحد- يجد الفرد إحساسا بقوة جديدة يتغلغل فيه ويسمو به ويمده بحياة لا يستطيع أن يحياها بمفرده. فإذا كان بصدد التفكير والتأ مل فى هذه القوة الجديدة عجز عن أن يردها إلى أصلها الحقيقى، وهو المجتمع وروح الجماعة، فيرجعها عقله البسيط إلى قوة غريبة خفية فوق ما يتناوله عقله من النظام الطبيعى.

ومما أثبت لدوركيم أن هذه القوة المقدسة هى المجتمع بالذات أمران: .أنها تحوز الصفات التى يتصف بها المجتمع فى نظره، فهى مثله تسيطر على نفس الفرد من مكانة سامية تعلو على الجميع، ومع ذلك يشعر بها كل فرد كما لو كانت تنبع من صميم نفسه وقلبه، وهى قوة ليست كالأشياء الطبيعية لأنه يضيف إليها صفات إنسانية ويضعها موضع التجلة والاحترام.

والأمر الثانى الذى يدل على انتهاء فكرة الله إلى المجتمع، أن التطور الاجتماعى يفترق دائما أبدا بتطور فى فكرة الله، لا تخفى أوجه التشابه والتقابل بينهما.

ففكرة القوة غير المحدودة الغامضة توجد فى المجتمع البدائى حيث تنعدم شخصية الفرد وتمتزج بشخصية المجموع،

فلا يشعر بضميره الفردى متميزا واضحا مستقلا، وعندما يأخذ هذا المجتمع فى الترقى ويبدأ انقسامه الأول إلى قبائل مختلفة يوجد فى كل قبيلة مقدس خاص بها، تختاره تارة فى نوع من النبات أو نوع من الحيوان تعتقد بحلول المانا فيه، وهو ما يعرف بطوطم القبيلة. فلما أن تقدم الزمن بهذه القبائل واجتمعت باختيارها أو بقهر بعضها للبعض الآخر، وتألفت فيها سلطة واحدة لها حق السيطرة على الجميع، وجد المانا العام المطلق بجانب الآلهة المبعثرة المتميزة، واقترن وجوده بوجود رئيس القبيلة الأعظم.

فثبت بذلك عند الاجتماعيين أن الله فكرة مركبة خضعت لتطور طويل على ممر السنين، وأنها ترجع إلى أفكار أبسط منها منشؤها المجتمع بالذات.

ووجه الاعتراض على الرأى الاجتماعى أن الدين يحوى من الأفكار السامية ما يتجاوز بسموه حدود المجتمعات مهما كان رقيها، فأى مجتمع من المجتمعات يوحى بأفكار هى مهما ترتقى وتتسامى تحوم حول شخصه ومنفعته، فهى دائما مشبعة بالأنانية وحب الذات وكره الغير والرغبة فى الاستيلاء والغلبة. أما الإخاء والعدالة والكمال فهى تصورات لا يتأتى للمجتمع أن يبديها ولابد لها من منبع سواه، سواء أكان فى السماء أم فى جوهر النفس البشرية.

ويوجد سبيل آخر للاهتداء إلى الله وهو المتصوف، والحال هنا يختلف عما أسلفنا وصفه فى عرض وجهتى نظر الفلاسفة وعلم الاجتماع، فالله هنا ليس فكرة مجردة بسيطة نبلغها بالمنطق والفكر، ولا هو فكرة مركبة يهدى إليها استقراء أحوال المجتمعات البشرية، ولكنه ماهية عليا حافلة بالحياة، نشعر بها فى أعماق نفوسنا، ونسعد بهذا الشعور بعد جهد جهيد تتكلفه النفس فى التأمل والتسامى.

ومما يلاحظ على المذاهب الصوفية أن أهلها يُعْنَوْن بتلك التجربة النفسية العليا التى تجذبهم إليها جذبا عنيفا، يجعلهم قليلى الاحتفال بالتقاليد الدينية المحفوظة

والطقوس الشكلية والكتب والتعاليم لأنهم يجدون جميع هذا بالإضافة إلى ما يشعرون باردا لا حياة فيه، ولهذا وجد دائما بين المذاهب الصوفية والسنية تنافر وجفاء.

ولكن لا محيد للصوفية عن التأثر بالدين السائد، لأن الصوفى كغيره ينشأ على دين يتأثر به شطرا كبيرا من حياته، فمهما تفانى فى الجوهر فلا يمكن أن ينسى - نسيانا تاما - الصور والأشكال، فهنا يمكن القول بأن الصوفية كالفلسفة لا تنجو من أثر المجتمع وروحه.

وبهذا ينتهى تصور الله الذى وجدناه فى بعض المجتمعات قوة عامة غير محدودة ولا شخصية، إلى إله فردى شخصى حى يتفجر وحيه من قلب المتصوف العارف.

وقد وجدت الصوفية تأييدا من بعض الفلاسفة أنفسهم، فباسكال يقرر أنه توجد ثلاث وسائل للاعتقاد: العقل والتقليد والإلهام، والإلهام وحده هو الذى يهدينا إلى الله، وأما العقل والتقليد فيمهدان ويساعدان ويتعذر أن يوفيا بالغرض وحدهما، فالبراهين الميتافيزيقية تمتنع على غير كبار المفكرين، وحتى هؤلاء لا يدوم تأثيرها فيهم إلا حين يتأملونها، ولا يأمنون الزيغ عند انصراف عقولهم عنها إلى غيرها مما يسترعى التفكير والتأمل، أما الشعور بالله شعورا أبديا فيتحقق بالسمو إليه والاتصال بذاته والامتزاج بجوهره.

وفلسفة برجسون تعتبر امتدادا لفلسفة باسكال وتتصل عن قرب بالصوفية.

وبرجسون يتكلم فى فلسفته عن وسط تنطلق منه العوالم كالأسهم النارية، وهو ليس شيئا جامدا ولكنه حياة مستمرة منطلقة حرة، هذا الوسط هو الله وهو خالق حر خلق المادة والحياة وخلق الإنسان، وقد وجدت فى الإنسان قوة مبدعة من شأنها أن تتم عمل الله فى الخلق والإبداع، فكأن قوة الله المبدعة لا تنحصر فى ذاته ولكنها تمتد إلى المخلوقات الراقية.

والآن فلنسأل أنفسنا هذا السؤال: ما الذى تتركه فى النفس جميع هذه الآراء من الأثر؟

إن البراهين العقلية تمهيد حسن ولفت قيم ولكنها لا تبلغ بالإنسان درجة الاعتقاد الحقيقى، وإنى لأجد نفسى بعد الاطلاع عليها حيث كنت من القلق والاضطراب.

والرأى الصوفى يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين؛ لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته تشمل الحياة بأسرها وهى أعز من أن يجازف بها الإنسان.

على أن الله موجود فى صميم القلب بمعنى آخر، إذ توجد عاطفة التدين فى النفس الإنسانية، وهى شعور إنسانى جوهره السمو ومظهره آيات التقديس والجلال التى نعبدها فى النفس والطبيعة، وقد يغالى الاجتماعيون عندما يردون هذا الشعور إلى المجتمع، كما قد يخدع الفلاسفة عندما يتصورونه أفكارا مجردة قوامها المنطق.

نعم إن الله الذى تعرفنا به الكتب المقدسة فوق كل برهان أو دليل، ولا حيلة للإنسان فى الإيمان به أو الإنكار له، ولكن يبقى لنا إيماننا الطبيعى الذى به نقدس ونفيد كل جليل وجميل في النفس والكون.

(المجلة الجديدة)

الحواس والإدراك الحسى

دراسة الإدراك الحسى تشمل مسألتين:

أولا: كيف نتصل بالعالم الخارجى، وهى من دراسات علم النفس التجريبى؟

ثانيا: ما الذى نعرفه من العالم الخارجى، وهى من موضوعات نقد المعرفة؟

والفلاسفة السالفون درسوا الحواس وحاولوا نقد المعرفة، ولكن لا يمكن فهم هذه المحاولات إلا إذا عرف أن أحدا من الفلاسفة قبل سقراط أو قبل السوفسطائيين على الأصح لم يشك فى الدور الذى يقوم به المفكر فى المعرفة، ولم يسأل نفسه هذا السؤال: هل ما نحسه هو الحقيقة الواقعة، أم أنه عالم اشتركت الحواس فى بنايته وتكوينه وتغييره على حسب استعدادها؟

والرأى السائد حين ذاك فى تفسير الإحساس أنه يتكون من اتصال العناصر المتشابهة، وأقدم ما عندنا من شرح للإدراك الحسى هو شرح الكميون Alcmeon de critione الذى يقول إن الرأس مقر الروح وتأتيها الإحساسات عن طريق قنوات تصل بينها وبين الأعضاء الحسية. والإحساس يحدث عند انتقال كيفيات الأجسام إلى الرأس، وأهم ما كان يشغله هو وصف الوسائط التى تنقل الإحساسات.

والقول بأن الإحساس يحدث من متشابه العناصر لم يكن عاما وإن كان غالبا، فهيراقليط وانكساجوراس يريان أنه يحدث من الضد لا من التشابه، فالتشابه لا يؤثر فى مثله لأنه لا يحدث فيه تغييرا، ونحن نحس بالجو إذا اختلفت حرارته عن حرارة أجسامنا.

ومن النظريات القديمة التى تستحق الذكر نظرية ابنادوقليس وهو يرى أن للأجسام منافذ دقيقة، وأنها تشع أجزاء من مادتها لا ترى لصغرها، والإحساس يأتى من أن الأجزاء المنفصلة من الأجسام تتصل بما يشابهها فى منافذ الأجسام المجاورة، وتفسر اختلاف منافذها التى لا تسمح بدخول الأجزاء التى لا تناسبها من الأجسام المؤثرة فيها.

كذلك النظرية الذرية التى تنسب لديموقريط ولوقيبوس وهى تفسر الإحساسات بأنها تغيرات جسمية تحدثها الأجسام الخارجية باللمس والاتصال، ولكن ما القول فى الإحساس الناشئ رغم وجود مسافة فاصلة بين الأجسام؟ تفسر هذه الحالة بالإشعاع الذى يفيض من الجسم المؤثر وينتشر على الجسم المتأثر حتى يصيب الأعضاء المعدة له فيحدث الإحساس.

ونجد عند أغلبية هؤلاء الفلاسفة نزوعا نحو النقد فى تفريقهم بين العلم والإحساس، ولكن واحدا منهم لم يتبع المعرفة للفكر أو المفكر ويقول بنسبيتها، ومما يصح ذكره هنا أن فضل التمييز بين الصفات الأولية والثانية يرجع إلى ديموقريط، فهو يقول إن صفات الجسم تنتهى بالتحليل إلى الكم والحجم والشكل وتناسب الذرات المكون منها، ولكنها تختلف من حيث إن بعضها كالثقل والكثافة يعرف مباشرة من طبيعة الذرات، أما الأخرى كاللون والحرارة فتختلف باختلاف امتزاج الذرات، والسوفسطائيون هم أول من قال باعتماد المعرفة على النفس ونسبيتها،فبروتاجوراس يقول إن كل شىء نسبى وأنكر العقل المطلق، وكل معرفة حسية تنتج من اتصال الفكر بالموضوع، وليس للإحساس ولا للصفة الحسية حقيقة واقعية، إن هما إلا ما يحدث من اتصال ظاهرتين، فالفرد مركز الأشياء والمعرفة نسبية.

وقد تلقى أفلاطون تلك الفلسفة وتأثر بها بعض التأثر، فقال مع بروتاجوراس إن الصفات المحسوسة تنشأ من اتصال الذات بالموضوع، فهى لا تعبر عن حقيقة الأشياء ولكن يمكن اعتبارها علامة لها.

إذن فما هو الإحساس؟ إن العالم يؤثر فيما يشابه من عناصر الجسم، فإذا انتقل التأثير الخارجى إلى الروح حدث الإحساس، واختلاف الصفات المحسوسة مرجعه إلى اختلاف الحركة التى تؤدى فى الجسم. وتكلم عن فسيولوجية الحواس فقال إن اللمس ينتشر على الجسم ويولد إحساسات عامة كالحرارة والبرودة والثقل والخفة، واعتبر الذوق والشم وسائط بين اللمس وبين الحواس العليا وهى السمع والبصر، وفى تحليله لعضو البصر وجد أن لضوء العين أثرا فى الإدراك الحسى، فاستنتج أن الإدراك يتأثر بعامل ذاتى.

فما قيمة المعرفة العقلية؟ إن المكان والزمان حقيقتان وجوديتان، أما الأشياء المحسوسة فليس لها حقيقة ثابتة، فلا يمكن تعريفها، والمعرفة الحسية هى بدء الطريق المؤدى لمعرفة المثال، وعلى العقل أن يسمو من المحسوس إلى المعقول.

أما ارسطوطاليس فيتصور الإدراك الحسى كشىء موجود بالقوة (عند أرسطوطاليس الشىء الموجود بالقوة هو الذى ليس موجودا بالفعل، ولكن يمكن أن يوجد إذا تهيأت له أسباب الوجود) ولا يوجد بالفعل إلا إذا توافرت شروط الإحساس، وهى وجود الشىء المحسوس وتقديم معونة الأعضاء الحسية مع تهيؤ الوسط، والحس منتشر على الجسم وله أعضاؤه الخاصة وله أيضا مركز تنتهى إليه كل التأثرات هو القلب، وقد قسم **ارسطوطاليس** الصفات المحسوسة إلى ثلاثة أنواع:

(1) صفات خاصة من أعضاء الحس دون غيره كالألوان للبصر.

(2) وصفات مشتركة بين أكثر من عضو وإن أدركها كل على نحو خاص كالحركة والسكون.

(3) وصفات عرضية وهى لا تحس مباشرة ولكن تستدعيها صفة محسوسة أخرى تدرك معها فى وقت

واحد، مثال ذلك أنك قد ترى لون شىء وتذوق طعمه فى وقت واحد، فإذا رأيت لونه بعد ذلك فقد يوقظ فيك إحساس طعمه، وبهذه الإحساسات العرضية يفسر خداع الحواس.

والإحساس هو استعداد النفس لتلقى الصور الحسية من غير مادتها، ولكن أين توجد الصفة المحسوسة؟ هى مشتركة بين العضو وبين الشىء المحسوس أو – كما كان يقول بلغته – هى توجد بالقوة فى العضو والشىء، فإذا وجدت بالفعل وجدت بالعضو.

والإدراك الحسى ينقل لنا حقيقة الأشياء ولكنها تكون مختلفة بالمادة، فيحاول العقل استخلاصها، وعليه فالإدراك الحسى عند ارسطوطاليس رمز للحقيقة وليس وهما من الأوهام.

وأبيقورير جع إلى ديموقريط فى نظريته عن فسيولوجية الحواس، أما من حيث نقدها فقد قدم البراهين الآتية يؤيد بها صدق الحواس:

(1) أن الحواس عملها سلبى، فهى تتلقى من الخارج من غير زيادة ولا نقصان، فإذا أحسست باللون الأحمر فلا بد من وجوده فى الخارج.

(2) والإحساس عمل مباشر لا تفكير فيه ولا تذكر، فهو يؤدى رسالته بأمانة.

(3) يجب أن نصدق الحواس مادمنا لا نملك طريقة لتحقيقها، ومادام التفكير لا يؤدى إلى تحقيقها لأنه لا وجود له من غيرها.

وقد آمن الرواقيون بالإحساس كذلك وكل حقيقة عندهم مادية فهى تدرك لحاسة ما، ولكنهم جعلوا من الإحساس قوة إيجابية، وذلك أنهم وضحوا الدور الذى تلعبه الإرادة فى المعرفة، فالشىء الخارجى يؤثر فى النفس ويترك فيها صورة (وهذا عمل سلبى)، وكأن المعرفة لا تتأتى إلا إذا ربطت الإرادة المصورة بموضوعها الخارجى، والإحساس

يعبر عن الصفات المميزة لشيء عن بقية الأشياء، وبه قوة وضوح تنفي عنه الشك.

وفى العصور الوسطى أضافوا نظرية أبيقور إلى أرسطوطاليس خطأ، ولكنهم تساءلوا كيف تؤثر الصور الناتجة عن المادة فى النفس وهى لامادية؟ وأجابوا بأنها تؤثر فى الأعضاء الحسية ثم تحولها النفس بقوتها إلى صور نفسية.

ويرجع ديكارت الإحساس إلى اتحاد النفس والجسم، وقد عرف سبع حواس:

1 - الحاسة الداخلية وموضوعاتها داخل الجسم كالجوع مثلا.

2 - الحواس الخمس وموضوعاتها فى الخارج.

3 - الشهوات.

والمهم فى نظرية الإحساس عند ديكارت أنه اعتبر أن الأعصاب الحسية هى العامل الرئيسى فى الإحساس وليست الأعضاء، فليست العين التى تنقل الأضواء والألوان ولكنها الأعصاب البصرية، وهى عبارة عن أنابيب مملوءة بمادة كالنار شديدة التأثر تنقل الأثر الخارجى سريعا وتحمله إلى الرأس، حيث تحط به فى الغدة الصنوبرية وهى المقر الأساسى للنفس.

فما قيمة المعرفة الحسية؟ ديكارت يؤمن إيمانا قويا بالمعرفة العقلية، ويقول فى ذلك إن الفكرة الجلية المتميزة تعبر بأمانة عن موضوعها، وإلا لوجب أن يكون الله قد خلق عقولنا بحيث تتوهم أنها تدرك الحقيقة بينما هى لا ترى إلا سرابا، وإذن فيكون الله خادعا وهو ما يتنزه عنه، وعليه فصفات الله تضمن المعرفة العقلية، ولكن المعرفة الحسية ليست جلية ولا متميزة، وهى لا تدل على أشياء موجودة وإنما على الحركات المختلفة الشائعة فى الامتداد، والتى تكون منه ذلك العالم المحسوس.

فديكارت يعتقد بأن الأجسام تؤثر فى النفس وتحدث الإحساس، فلما جاء ملبرانش احتار فى تعليل تأثير الجسم فى النفس، كيف يمكن أن يؤثر الجسم فى النفس وهما من جوهرين مختلفين تمام الاختلاف؟ ومن هنا انساق إلى وضع نظريته عن العلل الاتفاقية، ورأيه أن النفس لا تؤثر فى الجسم تأثيرا مباشرا فنحن لا نرى الشمس مثلا، ولكن توجد فى النفس فكرة عنها، فمن أين أتت هذه الفكرة؟

يقول إن الله خالق كل شىء، خلق الأشياء والأفكار جميعا، فإذا "اتفق" أن أثر جسم فى دماغنا خلق فى نفسنا الفكرة التى تناسبه، والإحساسات فى العادة غامضة لأنه لا يراد بها المعرفة ولكن يراد بها حفظ حياة الجسم، فهل من دليل على وجود عالم خارجى يقابل إحساساتنا؟ لا دليل على ذلك، لأن الله الذى يخلق الأفكار والكائنات يستطيع أن يكتفى بخلقها هى فقط من غير الكائنات، ولكن بما أن ذكر الأجسام موجود فى الدين فالوحى دليل على وجود العالم المادى.

فلما كان لوك حرر السيكولوجية من الميتافيزيقا ونزع إلى التجريبية، فالإدراك يحدث إذا وصل تأثر عضو الحس إلى النفس، والإدراك قوة سلبية فهو لابد حادث إذا اتصلت حواسنا بشىء ما، وتكلم عن الصفات المحسوسة وقسمها إلى صفات خاصة بعضو كالألوان وأخرى مشتركة بين حاستين أو أكثر، مثل المكان والامتداد والحركة، وكان يعتقد أن الحواس تحمل لنا آثار أشياء لها حقيقة خارجية، واستدل على ذلك بأن الإحساس غير إرادى وبأن بعض الحواس تؤكد أحكام البعض الآخر، إلا أنه قال إن الصفات الأولية لا تنفصل عن الأجسام "كالصلابة والامتداد"، أما الثانوية "كالألوان والروائح" فليس لها حقيقة واقعية.

وكان بركلى ينكر هذه التفرقة، لأن الصفات الأولية والثانوية تتصل بنا بنفس الحواس، فبأى حق تقرر للأولى حقيقة واقعية ننكرها على الثانية؟ أما الحق عنده فهو أن جميع الإحساسات حالات فى النفس ليس إلا، بخلقها

الله فينا مباشرة من غير واسطة العالم الخارجي، ألم يقل ملبرانش أن الوجود ليس ضروريا في صنع الأفكار؟ فلنسقط هذا الزائد من حسابنا ولنتصور أن الوجود جميعا مكون من إحساسات مرتبطة يصنعها الله، وما الشيء إلا مجموعة إحساسات ربطتها التجربة والعادة، وهذه هى الفلسفة المعروفة بالايدياليزم.

ويكمل هيوم فلسفة بركلى ويسير إلى نهاية الطريق الذى يبدأ بتمهيد ملبرانش للايدياليزم وبتجريبية لوك، فيتشكك فى حقيقة الصفات الأولية ويساوى بينها وبين الصفات الثانوية، فالجميع حالات باطنية، ولكن بينما يقول بركلى إن الله هو الذى ينظم هذه الإحساسات بقوانينه إذا بهيوم يتشكك فى حقيقة هذا الجوهر الذى لا نملك منه سوى فكرة باطنية، وفسر قوانين الإحساسات بالعادة والتجربة أو بقوانين التداعى.

وكانت مهمة كانط الشاقة أن يجد طريقا للخلاص من هذا الشك، ورأى أنه لكى يمكن ذلك ينبغى أن نميز فى المعرفة عنصرين: المادة والصورة، والمادة هى العنصر المتكاثر المختلف، والصورة هى قوانين الفكر التى يدرك الأشياء خلالها. وعالج مسألة الإدراك الحسى على أساس هذا الغرض فقال إن الإدراك الخارجى أو المكان هو صورة من صور النفس، فالعالم الخارجى هو أن تضيف إلى الإحساسات الباطنية صورة من صور العقل التى لا يدرك الأشياء إلا خلالها وهو المكان، فهل يفهم من ذلك أن كانط ينكر وجود عالم خارجى له حقيقة فى ذاته أو أنه من أتباع الايدياليزم؟ كلا. لقد تكلم إلى الآن عما هو صورة فى الإدراك، ولكن يوجد كذلك ما هو مادة وهو الموضوع الخارجى، وهو يمتنع عن أن ندركه فى ذاته، وكل ما نستطيعه أن نعرفه خلال صور النفس، ولكن هذا لا ينفى أن يكون له وجود. وجملة القول أنه يرى أن هناك حقائق فى الخارج ولكنا لا ندركها كما هى فى ذاتها، ويدركها العقل كما تقدمها له قوانينه.

وكان من نتيجة تلك المغالاة أيضا أن تجاوز عنها توماس ريد دفعة واحدة، ولاذ بالعقل العام، وقد بحث الإدراك أولا من الوجهة السيكولوجية فوصف وصفا دقيقا ما يصاحب الإدراك من عمليات فسيولوجية فى عضو الحس والمخ، وقد ميز بين الإحساس الذى هو تأثر ذاتى وبين الإدراك الذى هو معرفة.

أما من الوجهة النقدية، فقد أنكر القول بأن ما يكون فى نفسنا عن الأشياء هو صور وأفكار، لأن ذلك عنده مدعاة للشك، وسلم مع "العقل العام" بالقول بالإدراك المباشر. ولكن ما معنى الإدراك؟ الإدراك هو تصور شىء يصحبه اعتقاد راسخ بأنه موجود حقيقة، وهو اعتقاد مباشر وليس بنتيجة تفكير، فهو إيحاء ضرورى. وعلى ذلك فالإحساس أثر من الشىء وليس صورة له. فما العلاقة بين الإحساس والإدراك الحسى؟ كيف يتحدان وما هما من طبيعة واحدة؟ وريد لا يدعى أنه حل هذه المسألة، ولكنه لم يرفضها فهى حقيقة يسلم بها الجميع أو يسلم بها العقل العام.

والمدرسة الفرنسية تغلب عليها نزعتان، تميل واحدة نحو المنطق والأخرى نحو التكبير من شأن الإرادة فى عملية الإدراك، فيقول دستت دوتراسى إن الحركة ضرورية جدا لإدراك الوجود الخارجى، وأكد مان دى بيران هذا الرأى حتى إنه اعتقد أن رقى عضو الحس يكون بنسبة خضوعه لإرادة الحركة، وعليه فهى تتدرج من الإحساسات العضوية وتنتهى بالإحساس اللمسى باليد لأنها أكثر الحواس حركة، وعنده أن أول ظاهرات الشعور هى إرادة الحركة وفيها يحس بأمرين، الإرادة ومقاومة العضو المتحرك، والمقاومة تعرف بالنفس، ومعرفة النفس تستدعى معرفة ما ليس من النفس، كما أن معرفة الحد المنطقى تستدعى معرفة الحد الذى يقابله مثل الوجود واللاوجود وهكذا – وهذا تفكير منطقى لاشك فيه، ولكنا نجده ببيان أوضح عند فكتور كوزان فهو يزعم أن مبدأ العلية هو الذى يهدينا إلى معرفة العالم الخارجى، فالتغيرات الحسية التى تحدث

فينا لابد لها من علة ولما كنا نحن لسنا بعلتها - بدليل أنها تحدث بغير إرادتنا - فعلتها آتية من الخارج، وفى هذا إتباع المعرفة الحسية للمعرفة العقلية؟

ولقد تقدمت دراسة الحواس تقدما عظيما بفضل علمى الطبيعة والفسيولوجية، أما الطبيعة فهى تحدد وتدرس بواعث الإحساس الطبيعية كالأمواج والهواء والأثير، وتشرح علائقها المنتظمة التى ينقلها الإحساس إلى لغته النفسية، وكذلك فإنها أيدت الفرض القائل بوحدة القوى الطبيعية الذى تنبأ به ديموقريط. وأما الفسيولوجية فإنها تدرس الجهاز العصبى وتحد ما يسبق الإحساس من تأثرات عضوية، وقد ميزت بين أعصاب للحس خاصة وأعصاب للحركة، وشرحت أعضاء الحس ووصفت أجهزتها وصفا دقيقا، وما تزال تحاول أن تحدد فى المخ مراكز مفصلة للحس بأنواعه المختلفة، وقد أقامت الدليل التجريبى على وحدة القوى الطبيعية وعلى نسبية الحواس لما بينت أن علة واحدة تحدث إحساسات مختلفة إذا سلطت على حواس مختلفة، فإذا سلطت تيارا كهربائيا على أعصاب السمع سمعت دويا، وإذ سلطت نفس التيار على أعصاب الحس البصرية رأيت ضوءا، وحيثما تسلطه على أى عضو تحس بموضوع الحس الخاص بهذا العضو، والعكس صحيح، أى أن عللا مختلفة تحدث إحساسا واحدا إذا أمرت على عضو حس واحد، ففى الجلد مثلا توجد نقط دقيقة تحس بالبرودة وأخرى بالحرارة، فإذا أخذنا سلكا دقيقا ولمسنا به نقطة حس باردة أحسسنا بالبرودة، فإذا أحميناه فى النار ولمسنا نفس الموضع بالضبط أحسسنا أيضا بالبرودة.

وقد أغرى ذلك بتطبيق المناهج الطبيعية والفسيولوجية على الإحساس، وبذلت محاولات لتقرير الصلة بين الظاهرات الفسيولوجية والطبيعية من جهة وبين الظاهرات النفسية من جهة أخرى، وصبت نتائج البحث فى قوالب رياضية مؤيدة بالأرقام والمتواليات الهندسية والحسابية،

وأساس ذلك أنهم اعتبروا الإحساس ظاهرة لها مدة وشدة فاعتقدوا أنها تقاس كبقية الظاهرات التى من هذا النوع. وإلى جانب هذا تقدم البحث النفسى الخالص ومال إلى التحليل لأنه انتقد بشدة جعل الشعور الإنسانى الحديث مقياسا للشعور البدائى، وإذن فيجب تحليل جميع ظاهرات الحس التى يظن أنها بسيطة وهى فى الواقع يمكن أن تتحلل إلى عناصر كثيرة "تين"، وكذلك الإدراك الحسى فإنه أكثر تعقيدا من الإحساس، وتحليل الإدراك يكون إما بالطريقة التجريبية وذلك بتغيير الظروف السابقة على الإدراك وملاحظة ما يطرأ عليه مما يوضح عناصره التى يتركب منها، وإما بطريقة التحليل النفسى على اعتبار أن العادة وتداعى المعانى يكونان من المدركات البسيطة أخرى مركبة تألفها رويدا رويدا حتى يخيل إلينا أنها بسيطة وغير مركبة، وبذلك حللت ظاهرات كثيرة إلى عناصرها الأصلية مثل إدراك الامتداد والمسافات.

أما من حيث نقد المعرفة فقد رجع سبنسر إلى المذهب الواقعى واعترف بحقيقة الوجود، ولم يشأ أن يساير الميتافيزيقا فى فروضها المعقدة الطويلة، وعندنا دليل على حقيقة الوجود هو العقل والحركة، ولكن ليس معنى هذا أن الحواس تنقل إلينا الأشياء كما هى، وحسبنا أن نقول إنه لا يوجد فى النفس إحساس إلا إذا وجد ما يقابله فى الخارج من فعل، وإلى هذا الرأى يذهب هامهولتز عندما يقول إن الحواس بقوة سحرية تحول الذبذبات إلى أنغام وألوان.

وفى العصر الحديث يلاحظ أن القوانين الرياضية التى تبين النسب الثابتة بين الإحساس وسوابقه الطبيعية "قانونا فشنروبر" آخذة فى التخلى عن مكانتها السابقة، واتجه البحث نحو دراسة كيفية الاحساسات La qualite بعد أن أهمل قياسها، وأهم ما يذكر هنا اكتشاف حواس جديدة بتحليل الحواس الخمس القديمة إلى عناصر أبسط، فاللمس مثلا وجد أنه يحوى حساسة خاصة بالضغط

والمقاومة والليونة والصلابة والجفاف والرطوبة، وحساسة خاصة بالحرارة والبرودة، فتوجد نقط جلدية لا تحس إلا بالحرارة وأخرى لا تحس إلا بالبرودة "اكتشافات بلكس وتجارب جولد شيدروفون فراى"، وقد قال ابنجهوس ويوتيكو بوجود حاسة خاصة بالألم لها أعضاء حسية خاصة، ومما لوحظ أيضا أن لحاسة اللمس إحساسا بالمحبة والانعطاف يشاهد فى اللذة الحادثة من ملامسة الأفراد.

وفى سنة 1870 اكتشف برون فى الأذن حاستين واحدة للسمع والأخرى للإحساس بالحركة والتوازن، وفى سنة 1900 اكتشف بارينود وفون كريز فى العين حاستين، واحدة تحس بالأبيض والأسود والأخرى تحس بالطيف الشمسى.

أما عن الإدراك الحسى فقد وجدت نظرية جديدة تفسره تفسيرا طريفا وهى نظرية جشتالت، وأول من قال بها فون اهر تفلز و من دعاتها ورتمر وكوفكا وكوهلر، وفحواها أن الإدراك لا يبدأ بالإحساسات الجزئية ولكن بصورة عامة عن الأشياء والإحساسات نتيجة للتحليل، وعليه فإذا عرض أمام أبصارنا رسم مكون من عدة نقط فلن نراها إلا على صورة شكل ما كخط أو دائرة، فالإدراك مركب من أول أمره وهو لا يتكون من الإحساسات ولكنه تركيب طبيعى تصنعه النفس من تلقاء ذاتها.

وليس هنا موضع الكلام على نظرية برجسون التى تتجاوز حدود السيكولوجية، وعلى العموم فهى رجوع إلى المذهب الواقعى، ويكفى أن نقول إن الدماغ عند برجسون لا يحدث الصور ولكنه يتلقاها، ويختار منها ما يفيد الحياة العملية، فالدماغ آلة انتخاب ثم آلة محركة.

(المجلة الجديدة، مايو 1935)

نظريات العقل

مسألة العقل هى مسألة المعرفة، وهى مبنية على هذا السؤال: هل تتلقى النفس العلم وهى لا تملك من أمر تصريفه شيئا؟ أم أنها قوة إيجابية لها ذاتها المبدعة المستقلة عن التجربة؟

وقد بدت تباشير هذه النظرية عند الأولين فى تفريقهم بين المعقول والمحسوس، وفى تعليل بعضهم لجهل الناس باستسلامهم إلى الحواس وما تأتى به الحواس، وكان هيراقليط يقول إن الحكمة هى معرفة العقل، وكان يعتبر جوهر العقل غير متميز عن جوهر الوجود، الذى كان يعتقد أنه النار الأولى. ومما دفع بهؤلاء الفلاسفة إلى الازدراء بالحواس أنه كانت لهم نظريات ميتافيزيقية عن الوجود وأصله لم تكن الحواس لتستسيغها أو تقيم الدليل عليها.

فلما جاء سقراط قال بأن الحقيقة فطرية فى الإنسان، والدليل على ذلك أننا عند تأمل أفكارنا وأعمالنا تتكشف لنا جهالاتنا، ومعرفة الجهل تدل على وجود الحقيقة فينا، ولولا ذلك ما جاز لنا أن نحكم على شىء بأنه جهل وخطأ لأن ذلك يستلزم أن يكون لنا فكرة عن الحق والعلم، والسبيل إلى معرفة هذا العلم هو تأمل النفس والاستعانة بالاستقراء والتعريف والقياس.

وسار أفلاطون على نهج أستاذه ولكنه كان يعتقد أن التذكر هو مفتاح المعرفة الحقة، لأنه كان يعتقد أن الإنسان - قبل هبوطه إلى هذا الوجود - كان يعيش فى عالم مثالى، وأنه فى حياته السفلى هذه يحتفظ بالحقائق الأولى ولكنها تكون فى سبات، وتعود إليها اليقظة إذا امتحن الإنسان العالم المحسوس، فأدى امتحانه هذا إلى تذكر الحقائق الأولى، فالعلم تذكر.

واتفق أرسطوطاليس مع أفلاطون وسقراط فى رأيهما أن موضوع العلم هو الماهية أو ذات الشىء، ولكنه تبسط فى الشرح فقال إن العقل عقلان سلبى وإيجابى (العقل الفعال)، مثلهما مثل الطبيعة فيها المادة التى يمكن أن تتخذ أى صورة وفيها العلة الفاعلة التى تحدد للأولى صورة خاصة، أما العقل السلبى فهو مادة الفكر، وهو يتصل دائما بالتجربة والإحساس معتمدا على الاستقراء فى استخلاص الأفكار العامة وعلى القياس فى الاستنتاج من هذه الأفكار. ولكن هذه العمليات تحتاج إلى مبادئ عقلية تنظمها وتهيئ لها اليقين لأن العلم لا يقوم على التجربة وحدها، وهذه المبادئ تعرف بالبداهة، ووسيلة البداهة العقل الفعال، فالعقل هو الذى يبين عن العقول فى محسوسات العقل السلبى، وهو إذا انعدم انعدمت معه كل حقيقة عقلية وتعذر العلم.

والفلسفة الرواقية والابيقورية تعد نواة للفلسفة التجريبية، وقد أبرزت الرواقية عمل الإرادة فى التفكير وتكوين العلم، أما الابيقورية فجعلت من الإحساس أساس كل معرفة، ثم جاءت الأفلاطونية الحديثة والفلسفات المسيحية وهى فى جملتها لم تبدع جديدا فى عالم الفكر، وعاشت على حساب الفلسفات القديمة، وكان على العلم حينذاك أن يجد الباحث فى الحوادث المتغيرة ماهية ثابتة تبلغه ما يريد من معرفة الله.

وفى القرن السادس عشر تغير مجرى العلم وجعل ديكارت من العقل علة الحقيقة والعلم فكان متمما فى الواقع لأفلاطون. وتفسير ذلك أن فلاسفة ذلك القرن كانوا سيئى الظن بالقرون الوسطى غير مؤمنين بجلالها العظيم فمالوا إلى التحرر من قيودها بالشك العقلى، وكان طبيعيا بعد ذلك أن يتحروا الوضوح والجلاء والبساطة فى فلسفاتهم. ووجد ديكارت فى العلوم الرياضية مثالا كاملا للعلم اليقينى الواضح الجلى. فأراد منهج الفلسفة — وكانت تشمل بحث الله والنفس والطبيعة — على أن يكون على مثال المنهج الرياضى، فيسير العقل فيه من البسيط إلى

المركب، من المبادئ العقلية البديهية اليقينية إلى الظاهرات المركبة، فهنا مبادئ عقلية تكشفها البداهة وعلاقات ذهنية تربط بين هذه المبادئ وتركب منها العلم وتوجدها حركة فكرية هى الاستنتاج القياسى، فالعقل هو الذى يقيم بناء العلم بالكشف عن مبادئه وإيجاد العلاقات بينها.

فديكارت كان يعتقد أنه توجد بالعقل أفكار بسيطة جلية واضحة تعرفها بالبداهة والتأمل الباطنى، فإذا بلغنا معرفتها استطعنا أن نستنتج منها علم النفس وعلم الطبيعة، وهذه الأفكار مثل النفس والامتداد وغيرهما.

وقد يعترض معترض فيقول: لك أن تعتقد أن أفكار النفس والامتداد أفكار بسيطة جلية، وأنها توجد فى النفس بالفطرة بحيث إن البداهة تكفى للكشف عنها، لك أن تستنتج من هذه الأفكار ما شاء لك الاستنتاج حتى يخيل إليك أنك أنشأت علما، ولكن من يدريك أن هذه الأفكار تقابل حقائق فى الوجود الواقعى؟ فتعبر فكرة النفس عن نفس حقيقية فى الإنسان، وفكرة الامتداد عن ماهية ثابتة تكون هذه الظاهرات المحسوسة أعراضها؟ وما الذى يمنع من أن تكون جميع هذه الأفكار أوهام نفس خلقها الفكر من عندياته؟

وديكارت لا يقيم دليلا فى الواقع على إثبات واقعية هذه الأفكار ولكنه يبرر حقيقتها، فيقول إن معنى الشك فى حقيقة هذه الأفكار هو أن الله يخدعنا ويرمى بنفوسنا فى الضلال، لأنه هو الذى خلق عقولنا وهو الذى جعلها بحيث تعتقد أن ما تراه فى الفكرة حقيقة فى الوجود، ولو صح ذلك فالله خادع، ولما كان هذا الوصف مما ينزه عنه الله ولما كان الله صادقا ولا يمكن أن يرقى الشك إلى صدقه فاعتقادنا فى أفكارنا حق، وهكذا يضمن الله اليقين العلمى ويتغلب على الشك الذى يهاجم به عادة المذهب العقلى.

وهذا المنهج العقلى أو الرياضى الذى قال به ديكارت أتبعته المدرسة الديكارتية التى كان من أبرز فلاسفتها ملبرانش وسبينوزا.

ويناقض الفيلسوف الإنجليزى لوك هذه المدرسة كل التناقض. فعند ديكارت الرياضة هى مثل العلم اليقينى والقياس مثل المنهج الحق، أما لوك فلا يرى أمثل من علم الطبيعة ولا منهج الاستقراء. وقد هاجم ما سماه ديكارت بالأفكار الفطرية أو المبادئ العقلية التى تولد معنا، قائلا إن هذه الأفكار لا يمكن أن تكون طبيعية بدليل أن الأطفال والهمج لا تدرك لها معنى، وأنها تحتاج للتعلم والاجتهاد حتى يستقر معناها فى النفوس.

وقد شبه النفس بلوحة ملساء، وقال إن التجربة والحواس هى التى تملأ تلك اللوحة بمختلف الصور والمعانى، وأن العقل موهوب بقوة التمييز والتركيب. فيستطيع أن يكوّن من هذه الأفكار البسيطة أفكارا عامة.

والتحليل والتركيب يمكن أن يفسرا كيفية تكون تلك الأفكار التى دعاها ديكارت فطرية، فهو يفسر مثلا فكرة الله بأنها أتت من ملاحظة الإنسان لنفسه وملكاته، وتخيله هذه القوى فى درجات غير متناهية من القوة والكمال فينتهى بتصور كائن كامل، وقد يخيل إليه – كما فعل ديكارت – أن فكرته بسيطة فطرية تتكشف بالبداهة العقلية. فالعقل يكوّن بالتجربة – الخارجية والداخلية – جميع ما فى عقلنا من أفكار.

وقد حاول ليبنتز أن يوفق بين هاتين الفلسفتين، وكان رياضى النزعة مثل ديكارت ولكنه أراد أن يوسع آفاق العقل وينوع مناهجه.

وقد وافق لوك على نقده للأفكار الفطرية التى بنى عليها ديكارت فلسفته، فحق أن جهل الأطفال والهمج لهذه الأفكار يشكك فى وجودها الفطرى فى الإنسان. ولكنه لاحظ من ناحية أخرى أن التجربة والملاحظة لا يكفيان لتفسير جميع الحقائق العقلية، فالتجربة مثلا فردية فهى نسبية ولكن توجد حقائق عامة ضرورية أى أن العقل لا يمكن أن يتصور نقيضها. فالمبادئ الفطرية موجودة ولكنها لا تبرز إلى الشعور فى كل حين وإنما لا بد لها من التجربة لتجعلها حقيقة معلومة ولتخرجها من القوة إلى العقل.

والحقائق تنقسم إلى نوعين ما بين فطرية وآتية من التجربة أو حقائق الوقائع، والأولى ضرورية شاملة، نقيضها محال مثل 2 + 2 = 4، والثانية هي التي تعرف بالحواس أو الشعور مثل أي واقعة تاريخية.

أما دافيد هيوم فيستأنف فلسفة لوك، ويرجع كل المعرفة إلى التجربة الخارجية والداخلية، وينكر الأفكار الضرورية إنكارا تاما، ويزيد على لوك فيقول أن ليس للعقل قوة فعالة ولا قدرة له على التركيب ولا التحليل، ولكنه في الجملة يخضع لقوانين تتصرف فيه كما تتصرف القوانين الطبيعية في الطبيعة، فتصور النظام النفسي على مثال النظام الطبيعي وفرض وجود قوانين تسيطر على العالم النفسي كقانون الجاذبية الذي يحكم في الظاهرات الطبيعية، وهذه القوانين النفسية هي قوانين التداعي والترابط، هي التي تجعل مجموعة الإحساسات والأخيلة والعواطف نظاما عمليا يوهمنا بانتظامه أنه يعتمد على مبادئ فطرية ضرورية نقشها الله فينا، وقوانين الترابط هي التشابه والاقتران في الزمان والمكان والسببية، وعلى أساس ذلك يفسر قانون السببية فيقول إن معنى هذا القانون هو أننا عندما نلاحظ مقدمات معينة نتوقع نتائج معينة، فمن أين لنا هذا التوقع؟ أهو آت من طبيعة الأشياء؟ كلا لأننا لا نرى في الواقع إلا ظاهرات متتالية ولا نلاحظ قوة ضرورية تجعل السابق علة جبرية تحدث اللاحق. فمن أين لنا هذا الاعتقاد إذن؟ من قوانين الترابط والعادة، فنحن نرى الحادثتين المتتاليتين – اللتين نربطهما بالسببية – دائما معا، وهو اقتران في الزمان والمكان، ثم إننا نرى دائما أبدا نفس المقدمات ونفس النتائج وهذا تشابه، وبالتكرار المتتابع تتكون العادة ونتوقع نتائج معينة عندما تظهر لنا مقدمات معينة.

وجملة القول أن العقل هنا لا عمل له إلا تلقي مختلف الإحساسات والمشاعر والتأثر بالقوانين المترابطة.

وقد تلقى كانط هذه الفلسفات فلم يقتنع بادعاء الميتافيزيقا ولا بفسيولوجية العقل كما تصورها لوك

ودافيد هيوم. وقد وضع المسـ ألة التى طال النزاع عليها بين العقليين والتجريبيين فى هذا السؤال: هل المعرفة العقلية Apriori (المستقلة عن التجربة) ممكنة؟ وأجاب بالإيجاب وميز منها ثلاثة أنواع: (1) القضايا الرياضية، (2) مبادئ علم الطبيعة، (3) القضايا الميتافيزيقية (على الأقل فى رأى من يؤمنون بالميتافيزيقيا).

وكان يرى أن العقل يتصور الأشياء فى حدود طبيعته، وأنه يقدرها من خلال قواعده الطبيعية (أو صوره)، ولكن هذه القواعد الأولى لا يستعملها العقل إلا عند ما تقدم له التجربة مادة المعرفة.

ومن هنا يتضح لنا أنه ميز بين شيئين فى المعرفة، مادة المعرفة وهو ما تأتى به الحواس، وصورة المعرفة وهو ما تضيفه النفس إليها. فالمعرفة التجريبية هى امتزاج المادة بالصورة أو هى المادة كما يراها العقل خلال صوره. وهذا هو موضع الطرافة عند كانط فهو يريد أن يقول إن علم الأشياء لا يقدم لنا الأشياء كما هى فى ذاتها، ولكنه ليس أوهاما وصورا لا تتعدى حدود العقل، هو يعرض لنا الوجود خلال صور العقل، يعطينا الوجود كما يمكن أن نتصوره على قدر طاقة القوانين العقلية، وعلى ذلك فهو يختلف عن اتباع الايدياليزم.

كذلك الصور العقلية عن كانط تختلف عن الأفكار الفطرية عند ديكارت وليبنتز، لأن العقل عند المدرسة الديكارتية يستطيع أن يدرك الماهيات كالله والنفس، أما الصور العقلية فهى قوانين العقل بوجه عام، ليس لها موضوع خاص، وإنما جميع الظاهرات التى تتصل بنا تخضع لها وترتبط تبعا لها.

وقد تكلم على ثلاث درجات من المعرفة: ما تقدمه الحواس وهو الموضوع أو الظاهرات؛ والعقل التجريبى وهو الذى يخلق المبادئ والصور لربط الظاهرات؛ والعقل المجرد وفى صميمه ميل نحو الوحدة، فهو يتجاوز حدود التجربة ويخلق مسائل لا يمكن حلها. ثم يأخذ كانط بعد ذلك فى

عرض الصور العقلية وإقامة الدليل على عجز العقل عن بلوغ المطلق أو معرفة ماهيات الأشياء.

وبعد كانط اتصفت الحقائق الأولية بأنها شاملة وضرورية، وذلك يرجع كما نعلم إلى أنها صور العقل، فهى لا يمكن أن تتصور على نحو آخر، ولو أنها كانت نتيجة للتجربة لما أمكن أن تتصف بالشمول والضرورة، لأن التجربة تعرفنا بحالة خاصة فى زمن خاص، أما تقرير القانون فى جميع الأحوال وفى جميع الأزمنة فمقرر بالعقل وليس بالتجربة، ولكن المدرسة التجريبية الإنجليزية التى خلفت مدرسة دافيد هيوم لم تسلم بهذا التفسير، وإن اعترفت بوجود اعتقاد عام يصدق فى هذه الحقائق العامة الضرورية. وقد فسرها ستيوارت ميل تفسيرا سيكولوجيا فقال عن الضرورة إن كل فكرتين توجدان معا أو متواليتين تستدعى الواحدة الأخرى تبعا لقانون تداعى المعانى، وإذا وجدت فكرتان دائما معا، ترتبطان فى العقل، ونتصور - لدوام ارتباطهما - وجود علاقة ضرورية بينهما، أما شيوع هذه الحقائق بين الناس جميعا فراجع إلى أن البشر بطبيعتهم مسوقون لإتيان بعض تجارب خاصة تنتج عنها تصورات الحقائق الأولية، وعلى ذلك فليست الحقائق الأولية صورا عقلية فطرية، إن هى إلا آثار التجربة التى خضعت لقانون التداعى ورسخها الزمن والتكرار.

ومن رجال هذه المدرسة سبنسر، وقد اعتمد فى تفسير العقل ومبادئه الأولى على نظرية التطور والوراثة كما استعان بالفسيولوجيا، ولم يختلف مع ستيوارت ميل اختلافا جوهريا، لأنه كان مثله يرى أن العادة والتداعى هما أساس تكوين الصور العقلية، ولكنه كان يقول إن التجربة الفردية لا تكفى، وأحل محلها تجربة الأنواع التى تؤتى ثمرها بفضل الوراثة، فالحالات النفسية المرتبطة ببعضها والتى يتكرر حدوثها معا تكون نزوعا عاما يمكن أن يتوارث ويسير نحو الرسوخ الكامل، حتى يأخذ صورته النهائية فى المبادئ العقلية.

والذى يوضح الوراثة أكثر أنه عند سبنسر الحياة النفسية توازى الحياة المادية وتتبادل معها الآثار، بحيث إن كل حالة نفسية يقابلها مثلها فى الجهاز العصبى، فارتباط فكرتين مثلا يقابله اشتباك فى المخ، وبذلك تتكون – على مرور الأجيال – المبادئ العقلية التى يظن أنها فطرية، وهو ظن له ما يبرره.

ومما تجب ملاحظته هو أنه لما كانت هذه المبادئ نتيجة للتجربة الموروثة آثارها، ولما كانت التجارب قابلة للتغير، فالمبادئ العقلية ليست نهائية كما يعتقد البعض.

ويبرر هذا رأى سبنسر عن العقل، فهو عنده توافق يسير دائما نحو الكمال بين النفس والطبيعة.

ووجد فى العصر الحديث نقاد للعقل – مثل كانط – غايتهم تحديد مبادئه ووضعها فى جدول منتظم منطقى، ولكنهم يختلفون مع كانط فى فهمهم معنى العقل. فكانط كان يرى العقل ملكة خاصة مميزة عن الإحساس، أما النقاد الجدد، رينوفييه وهملن وليتخ، فيوسعون فى مفهومه حتى يشمل الإحساس والإرادة.

وهؤلاء النقاد يتحدون فى الغاية وهى ترتيب مبادئ العقل (المقولات) ، ويختلفون فى المنهج، فرينوفييه وليتخ يعتمدان على التجربة فى تحديد المبادئ، وهملن يعمد إلى التحليل العقلى.

ودوركيم يرى كذلك أن العقل مجموعة مبادئ، يخضع لها الإنسان فى تصوره للأشياء، ولكن ليس يكفى أن نعرف ما هى هذه المبادئ وأن نعرف علائقها، بل يجب أن نتوصل إلى أصولها الأولى، وهذه الأصول عند دوركيم هى المجتمع.

فدوركيم يناقض الذين يقولون بأن الإنسان اجتمع لأن عقله هداه إلى تقدير فوائد الاجتماع، لأنه يقرر أن العقل نفسه من صنع المجتمع.

والإنسان اجتماعى، فهو ينشأ على تعلم آراء المجتمع واتخاذ طرقه وأساليبه فى التفكير، فإذا انتبه إلى نفسه ولاحظ عقله وجد به مبادئ لم يصنعها بنفسه، ولم تدخل

فى حيز تجاريبه، فيسارع إلى التسليم بأنها طبيعية وأنها فطرية، فقانون العقلية مثلا يمكن إرجاعه إلى الاعتقاد الدينى أو إلى الدين، الذى هو على رأس الظاهرات الاجتماعية عند دوركيم.

وشمول هذه المبادئ بين أشتات الناس المتباعدة يرجع إلى تشابه طبيعة المجتمع فى كل مكان، بحيث إنه لا تنتج عنه إلا مبادئ واحدة، لا يستطيع الإنسان أن يتصور وجود غيرها مخالفا لها.

وظن دوركيم أنه بذلك وفق بين التجريبيين والعقليين، فالعقل ليس صناعة فردية ولا هو هبة طبيعية، ولكنه وليد المجتمع.

وتعد نظرية وليم جيمس عن العقل رجوعا إلى المذهب التجريبى، ولكنه لم ينف عن العقل دوره الكبير فى المعرفة، فهو يكمل المعرفة الحسية وينظمها، فالمعرفة العقلية هى معرفة حسية مثقفة، والتجربة اتصال مباشر بين العقل والحقيقة، وليس معنى هذا أنها بلغت الكمال، فالذى يعوقها هو عدم بلوغ التجربة إلى درجة الكمال، وجيمس فى ذلك يختلف عن برجسون، فبرجسون يرى أن الحقيقة الكاملة مستحيلة على العقل، لأن العقل يغير من حقيقة التجربة بما يوافق ما هو مخلوق له من تمهيد سبل العمل للإنسان، فالعقل محدود، ميدانه المادة، وغايته العمل، ولا يكاد يعرف الأشياء إلا فى حالتى السكون والانفصال، فإذا تطاول لفهم الحياة بدا عجزه، والسبيل إلى النفاذ فى أعماق الحياة هو البداهة أو البصيرة، وهى معرفة مباشرة تجعلنا نندمج فى أعماق الحياة، ونحس بحقيقتها، هى العبقرية المبدعة فى الفن والأخلاق، ومع كل ذلك فبرجسون لا يحتقر العقل لأنه يعتقد أنه إذا اتحد بالبداهة أوجد معرفة الحياة أو الفلسفة، أما بمفرده فلا يقدر إلا على معرفة العلم أو المادة.

ويجدر بنا أن نشير فى الختام إلى رأى برنشفج عن العقل، فهو لا يؤمن بالعقليين ولا بالتجريبيين، ولا يتصور العقل كنظام كامل من المبادئ، فالعقل لا يوجد وهو تام

الخلقة ولكنه يوجد شيئا فشيئا، وتتقرر له مبادئ وصور في أثناء اتصاله بالتجربة وهو يسير نحو الكمال بخطوات مطردة.

فمن هذا ترى أن مسألة العقل ابتدأت بنقد الإحساس، وتطورت إلى نظريات ديكارت ونقد كانط وتجريبية ستيوارت ميل. وفي العصر الحديث تصور البعض العقل كنظام من المبادئ وحاول معرفتها سواء بالعقل أو بالتجربة، وأرجعه آخرون إلى المجتمع، وتكلم عنه غير هؤلاء وهؤلاء من حيث ما يؤدي من وظيفة في الحياة الإنسانية.

(المجلة الجديدة)

اللغة

ليست الأفلاك فى دورانها، ولا النفس فى خطراتها، ولا الحياة فى مظاهرها العديدة، بأعجب من تلك العلامات الشائعة التى قضى شيوعها بأن يزول روع إعجازها، وهى الكلمات أو اللغة. فالكلمة هى السحر الحق الذى لا يرقى إليه الكفر أو الجحود، هى مكمن النفس ترقد فيها عواطفها، وأفكارها وقود الحياة فى القلب.

فما هى اللغة؟ وما أصل الكلمات؟ وما علاقة ذلك بالنفس؟

اللغة هى علامات التعبير عن الفكر بمعناه العام، أى من حيث إنه عواطف وإرادات وأفكار. والعلامات منها ما يدرك باللمس (علامات العميان)، ومنها ما يدرك بالأبصار، ومنها ما يدرك بالأذن. والعلامات السمعية منها المدغم كالصياح، ومنها الجلى وهو الكلام.

ويوجد فرق بين دراسة علم لفقه اللغة «الفيلولوجيا» ودراسة الفلسفة لها، فالفقه يبحث تطور اللغة وتغيرها ونشوء تراكيبها، أما السيكولوجية فتدرس اللغة من حيث أصلها وعلاقتها بالفكر.

وقد عالج أفلاطون مسألة اللغة فى محاورة كراتيل، واستعرض الرأيين اللذين كانا يتنازعان فى هذه المسألة، وأولهما رأى ديموقريط وهو يعتبر اللغة اصطلاحا، ويعتبر إيجادها تعسفيا، فليس من حرج أن تبدل الأسماء كيفما تشاء، وأن تصوغها إلى ما تشاء من المسميات؛ وثانيهما رأى كراتيل تلميذ هيراقليط، ويرى أن بين الاسم والشىء المسمى علاقة طبيعية، فالاسم يعبر عن طبيعة الشىء

بحيث إن من يعرف الاسم يعرف الشيء ذا ته، ولذلك أعتقد أن الله هو الذى أوحى للإنسان الأول بأول الكلمات.

وقد انتقد أفلاطون الرأى الأول قائلا إن أفعال الإنسان مقيدة بطبيعة الأشياء، فأنت لا تستطيع أن تحرق مادة إلا بالآلة التى تطلبها طبيعتها لكى تحترق، كذلك المشرّع يتقيد بطبيعة الأشياء عند ما يحاول أن يخترع لها الأسماء.

ولكن مع ذلك لم يكن أفلاطون من أنصار فكرة كراتيل، فلم يؤمن بأن من يعرف الأسماء يعرف حقائق الأشياء، ولم يستسغ رجع الكلمات إلى أصل إلهى، إذ كيف ترجع الكلمات لأصل إلهى وهى لا تخلو من نقص وعيوب، ثم إنها لا تعبر عن طبائع الأشياء وإن حاكت تلك الطبائع، وكذلك يوجد من "الطبائع" ما لا يمكن نقله باسم، فلابد هنا من الاصطلاح والتعسف. وعنده أنه لكى نسمى الأشياء يجب أن نعرفها أولا، فالفكر يسبق اللغة.

ويلاحظ أن بحث اللغة حتى الآن اقتصر على مسألة تعبيرها عن ماهيات الأشياء، أما الأبيقوريون فقد وجهوها إلى وجهة أخرى، وجهة التاريخ والنفس، فاللغة قبل كل شىء دلالة عن النفس، وهى تتأثر فى وجودها وتطورها بالحاجات الإنسانية.

والكلام لغة طبيعية لأن لكل إنسان أعضاءه الطبيعية، وهو يندفع إلى استعمالها طبعا وسجية، ولكن لما كان لكل جماعة عواطف وأفكار وأمزجة خاصة بها، ولما كانت اللغة هى التعبير عن كل ذلك، فقد اختلفت تبعا للأقوام، ومن هنا جاء اختلاف اللغات، وليس معنى هذا إلا معنى للإصلاح فى تكوين اللغة، فهو كثير النفع فى تحديد المعانى، كما أنه عماد المفكر فى إيجاد كلمات خاصة بالمعانى الكلية والأفكار العامة، وهى التصورات التى تأتى عن تفكير وروية وليست وحى النفس والسجية.

وجملة القول أن المدرسة القديمة تجمع – ما عدا كراتيل – على أن اللغة خلقة الإنسان، أما الكلمات فمنهم

من قال إنها تعبر عن حقائق الأشياء ومنهم من قال إنها تعسفية، حتى كان أبيقور فقال إنها تعبر عن حالات نفسية هى التى أبدعت اللغة.

فإذا انتقلنا إلى المدرسة التجريبية وزعيمها لوك نجد أن دراسة اللغة تتبوأ مكانة رفيعة، لأن التجريبيين يرون أن العلاقة وثيقة بين العقل واللغة بحيث إنه يعتبر عبثا دراسة العقل قبل فهم اللغة.

وملكة الكلام طبيعية منشؤها فى الجهاز العضوى، ولكن هذا لا يكفى لإيجاد لغة وإلا لكان للببغاء لغة، فلا بد من مقدرة عقلية تربط بين التصورات النفسية والأصوات الكلامية. وهذا وإن كفى لإيجاد لغة إلا أنها تكون لغة ناقصة، ومما يكملها إيجاد الألفاظ الكلية للدلالة بلفظ واحد على أشياء كثيرة، وهذا ينفى الارتباك الذى يتطلبه أن يكون لكل شىء اسم.

ويفهم من هذا أنه وإن كانت ملكة الكلام طبيعية فالألفاظ تتكون بالاصطلاح والتعسف، وليس أدل على ذلك من أنه لو كانت الكلمات تحمل حقائق الأشياء لما كان هنالك من معنى لتعدد اللغات.

والباعث على الكلام هو ضرورة الاتصال بالناس، والملاحظ أن اللغة تسير من المحسوس إلى غير المحسوس ومن الخاص إلى العام، فألفاظ مجردة كثيرة كالنفس يرى أنها مشتقة من أشياء حسية كالنفس، ومما لا ريب فيه أن الأسماء العامة مثل الإنسان جاءت متأخرة عن الأسماء الخاصة مثل محمد وعلى.

فلما جاء ليبنتز رد على رأى التجريبيين وناقضه فى بعض المواضع.

وقد عرف قبل كل شىء كمؤسس علم فقه اللغة، لأنه اهتم بتطبيق المنهج العلمى المقارن فى دراسة اللغات وبشر بالنتائج الخطيرة التى يمكن أن تعقب ذلك، فاللغات أقدم

فى دلالتها على نفس الإنسان وعقله من الفنون والآداب، والمقارنة بينها تهدينا إلى حقائق عميقة عن الإنسان وعقليته وتأثره المشترك.

وأما عن رده على المدرسة التجريبية، فقد خالف لوك فى فلسفته التى تشتمل على هاتين النقطتين:

1 ـ أن الكلمات فى الأصل جزئية تدل على أفراد محسوسة.

2 ـ أنها وجدت بالاصطلاح والتعسف.

فعنده أن الكلمات فى الأصل لا تدل على أفراد، لأن الكلمات العامة ضرورية فى تكوين اللغة، وإنه لمن المستحيل أن يتكلم الإنسان إذا لم يكن عنده إلا كلمات مفردة، والتجربة تؤيد ذلك، فالطفل الآخذ فى تعلم لغته يكثر من استعمال الكلمات العامة، مثل حيوان ونبات وشىء، بدلا من الأسماء الخاصة التى تدل على أفراد هذه الأنواع.

وعن النقطة الثانية فهو لم يقبل الفرض الاصطلاحى إلا مع التحفظ، فاللغة وإن لم تكن إلهية ولا فطرية فهى ليست محض تعسفية، وقد يكون لها أسباب وجودها الطبيعية أو الخلقية.

وقد لاحظ أن من الأحرف ما يدل على القوة مثل حرف A، ومنها ما يدل على الرقة مثل حرف D، وهذا يدل على وجود علاقة عامة بين الأشياء والأصوات وحركات الأعضاء الصوتية.

وفى القرن الثامن عشر تزايد اهتمام الفلاسفة بتقرير العلاقة بين الفكر واللغة، فذهب كوتدياك إلى حد القول بأن الفكر يتبع اللغة، وأنه توجد لغة فطرية وإن لم توجد أفكار تقابلها، وأن العلم نفسه ليس سوى لغة منظمة.

ما أصل اللغة؟ أول صورة للغة هى لغة الحركة، فمظهرنا الخارجى يعبر عن أحاسيسنا الداخلية، وليست هذه اللغة إرادية ولا تعسفية وإنما هى طبيعية، فالحركات توجد مع

العواطف غير مسبوقة بقصد من الفرد إلى التعبير عن حالاته العاطفية، فحركات الجسم لغة طبيعية توجد فى الإنسان قبل أن توجد الرغبة فى استعمالها، وعمله أن يكتشفها.

ولكن لغة الحركة لا توجد بالمعنى الصحيح إلا عندما تعتبر الحركات علامات للحالات النفسية، وهذا لا يتم إلا حيث يشعر الإنسان بالحاجة إلى التفاهم لتبادل الفائدة والمنفعة.

وتبع ذلك ظهور لغة الكلام، وكان فى بادئ الأمر صياحا يتبع الحركات ويحاكيها قوة وضعفا، ثم أخذ ينفصل عنها شيئا فشيئا حتى استكمل استقلاله، وزاد ثروته أن هيأت له الطبيعة من ضجيجها والحيوان من صرخاته نماذج سخية للتقليد والمحاكاة.

فاللغة طبيعية من حيث إن الأعضاء الحركية والصياح طبيعية، وقد اكتشفها الإنسان لما أحس بالحاجة إلى التفاهم، وكان عمل الاصطلاح أن وسع ميدانها ليس إلا.

وأخذ دى بروس بنظرية فلاسفة القرن الثامن عشر القائلة بأن اللغة تسير من البساطة والفقر إلى النمو والثروة، ولكنه تصور أن اللغة أمر ضرورى يحدد صورته الشىء المسمى والصوت، فهى لا يمكن أن تكون غير ما هى عليه.

فأى شىء من الأشياء يؤثر فى النفس تأثيرا خاصا به فهنالك علاقة طبيعية بين الشىء وأثره فى النفس، كما أن هنالك رابطة طبيعية بين ذلك الأثر النفسى وبين الصوت الذى يطلقه الإنسان للتعبير، فاللغة تنشأ نشوءا ميكانيكيا يحدده الشىء من ناحية والصوت من ناحية أخرى، ولكن معنى هذا أنه توجد لغة بدائية واحدة، وقد آمن بهذا الرأى ولو أنه لم يقم دليل علمى عليه حتى الآن.

وكذلك نجد عند روسو روح القرن الثامن عشر التى تعتبر اللغة طبيعية، ولكنه اختلف مع كوندياك فى فهمه الطبيعة

وأصل اللغة البدائية، فكوندياك يقول إن الباحث على اللغة نجده في الحاجة، وروسو يقول بل في العواطف لأن الحاجة تباعد بين الناس وتجعل بعضهم لبعض عدوا، أما العواطف كالحب والبغضاء والفرح فهي التي انتزعت من أفواههم أول الأصوات، كذلك لا يرى رأيه في أن اللغة البدائية لغة دقيقة، وهي عنده لغة شعرية أقرب إلى الموسيقى منها إلى اللغة الدقيقة التي تستأهل هذه الصفة.

وخالف دي بروس في تحديده اللغة بين الشيء والصوت، لأنه لو صح ذلك لكان للحيوان لغة، فهو لديه أشياء تتصل بآفاقه، وهو وهبه الله آلة صوتية، والحق أن اللغة مرجعها إلى ملكة خاصة هي التي تستعمل الصوت للتعبير عن الأشياء.

وقد لاحظ تأثير الجو في تلوين اللغات، فمنها الدمث الرقيق ومنها القوي الشديد القاسي وهكذا.

وقد وجد من الفلاسفة في ذلك الوقت من رجع إلى الرأي القديم، رأي كراتيل، وهو دي بونالد، فقال بأن اللغة أصلها إلهي، إذ كيف يتفق لإنسان أن يبدعها؟ وإذا أمكن وخلقها فكيف يمكنه أن يعلمها لغيره وهو لا يستطيع ذلك إلا إذا كان لهم لغة يتفاهمون بها؟

ولكن مان دي بيران غير وجه المسألة، فلم يعد يسأل عن أصل العلامات، فليكن أصلها إلهيا أو طبيعيا أو إنسانيا، فالعلامات لا تصير لغة بالمعنى الصحيح إلا إذا استعملها الإنسان للدلالة على حالاته النفسية وإلا إذا عبر بها عن معانيها، فكيف يحدث ذلك؟ تصير العلامة لغة إذا صار عملها إراديا، فالطبيعة تمون الطفل بالعلامات المعبرة عن حاجاته، ولكنها لا تسمى لغة للطفل إلا إذا استعملها بقصد التعبير وسيرها بإرادته، فالطفل إذا تألم يصرخ، ولكن الصراخ لا يصير لغة الطفل إلا إذا استعمله مثلا - في حالة عدم وجود ألم - لكي تسرع المرضعة إليه وترفعه بين يديها أو تطعمه إلى غير ذلك. فعمل الطفل هذا دليل على إنسانيته، وبه تتكون اللغة الحقيقية.

وجدّ فى ميدان الفلسفة اللغوية ما تقدم بها خطوات واسعة، ويرجع ذلك إلى تقدم علم الفقه المقارن وإلى ظهور نظرية التعبير الفسيولوجية، وقد كان من أول نتائج ذلك: (1) أن قضى على الرأى القائل بأن اللغة نتيجة التفكير، (2) وأن وفق بين نظريتى اللغة الصناعية واللغة الطبيعية.

وقد بدت نهضة علم الفقه من أواخر القرن الثامن عشر، ففى عام 1787 دلل العلامة الإنجليزى وليم جون على وجود قرابة قوية بين اللغة السنسكريتية والإغريقية واللاتينية، وفى عام 1808 اعتبر شليجل اللغات الهندية والفارسية والإغريقية والإيطالية والألمانية فصيلة واحدة، سماها فصيلة اللغات الهندية الجرمانية، وتقدمت الدراسات المقارنة حتى أنشأ حوييوم دى همبولت ويعقوب جرم وبوروتوف علم اللغة التجريبى.

وكان من موضوعات درسه - وهو ما أثر أكبر الأثر فى فلسفة اللغة - تلك القوانين العامة التى تسيطر على اشتقاق اللغات بعضها من بعض، فقد بين أن تغير اللغة يخضع لقوانين ضرورية لا حيلة للإنسان فى تصريفها، فقضى ذلك على رأى الاصطلاحيين وجعل من اللغة أمرا طبيعيا وكائنا حيا يخضع لقوانين الحياة. ومن الذين اعتمدوا على علم الفقه فى تعليل نشأة اللغة ماكس موللر وريتان.

أراد ماكس موللر أن يجعل من اللغة علما طبيعيا يخضع للقوانين الطبيعية كالدورة الدموية مثلا!. ونرجع إلى مسألة نشأة اللغة، فتسأل: ما الذى يرتئيه علم الفقه كحل لذلك؟

يرى موللر أنه يوجد فى كل لغة عناصر بسيطة لا يمكن أن ترجع إلى أبسط منها، وهذه العناصر يسميها الأصول، وهذه الأصول تفسر عادة بأنها تقليد لأصوات الطبيعة أو بأنها تعبير للحالات النفسية، ولكن موللر يهمل هذين التفسيرين، وهو يفسرها بملكة فى الإنسان هى التعميم؛ لأن هذه الأصول تدل على معان عامة، فاللغة فى نهايتها ترجع ليس إلى المحاكاة ولكن إلى تصور الإنسان العام

للمعانى. فالإنسان قبل أن يطلق كلمة كهف، كان قد تصور معنى التجويف العام ثم أطلقه على الكهف. وبذلك يمكن التوفيق بين لوك وليبنتز، وكان الأول – كما رأينا – يقول إن أصل الكلمات فردية، والثانى يقول بل عامة، فكلمة كهف فردية من حيث إنها تطلق أول ما تطلق على هذا الكهف أو ذاك، وهى عامة من حيث إننا لا نطلقها على هذا الكهف أو ذاك إلا بعد أن يحصل لنا معناها العام وهو التجويف.

فما العلاقة بين التصور والكلمة؟ يجيب موللر على ذلك بقوله إن الفكرة توحى بالكلمة، فهذا قانون بدائى فى النفس، فكما أن كل جسم إذا طرق يرن، فكذلك وجود الفكرة يوحى بالكلمة. وريتان يشابه موللر فى عدم أخذه بالرأى التعسفى، ولكنه رد اللغة إلى المحاكاة نابذا فكرة موللر عن التعميم، وكان يرى أن فى الإنسان ملكة كلامية يستعملها من تلقاء نفسه، وأنت حر فى رجع هذه التلقائية إلى الإنسان أو إلى خالقه، فاللغة فن إنسانى ولكن لا يرجع إلى شخص بعينه بل إلى الفكر عامة، هو التعبير الظاهر عن الفكر ونموه.

وقد أفادت الفسيولوجية كذلك فى توضيح مسألة اللغة، ذلك أنها وضحت أن العلامات التعبيرية لم تكن غايتها التعبير من بادئ الأمر. ف شارل بل يقول إن العلامات التعبيرية كالحركات وتغيرات الوجه هى بدايات أفعال وظيفتها أن تخدم العواطف التى تعبر عنها تلك العلامات، فهى أفعال من شأنها أن تديم هذه العواطف إذا كانت لذيذة، أو تزيلها إذا كانت مؤلمة، ثم صارت معبرة عن تلك العواطف.

وداروين شارك شارل بل آراءه، ولكنه اعتمد عليها ليفسر ظاهرات التعبير تفسيرا جديدا مبنيا على ثلاثة مبادئ:

(1) مبدأ التضاد.

(2) مبدأ تداعى العادات النافعة.

(3) مبدأ تأثير الجهاز العصبى على الجهاز العضوى.

أما مبدأ التضاد فيفسر بعض الحركات التعبيرية بأنها وجدت على ما هى عليه، لأن صورتها النهائية تضاد صور الحركات التى تصاحب عاطفة مضادة للعاطفة التى تعبر عنها. فمثلا القط إذا أحس سرورا ينكمش ويقوس ظهره، فذلك لأن هيئته هذه تضاد الهيئة التى يتخذها فى أحوال الغضب والشر.

ومبدأ تداعى العادات المفيدة يقول إنه توجد حركات تتخذها الأعضاء لإشباع شهوة أو إدامة عاطفة، وإنه بمرور الزمن يصير إتيان هذه الحركات عادة من العادات، بحيث إنها تحدث فى الجسم لمجرد وجود شىء من العاطفة أو الشهوة لا يحتاج فى ذاته إلى الحركة الحادثة، ففى أمثال هذه الحالات تنعدم أو تقل جدا قيمتها النفعية، ولكن تبقى لها قيمة تعبيرية.

وكثير من العلامات التعبيرية كانت أفعالا، والعادة والوراثة يجعلاننا نأتيها عفوا حيث كان آباؤنا يأتونها لما فيها من أوجه النفع. مثال ذلك أن الكلاب ألفت بأن تلعق أبناءها لتنظفها، ولكن هذه العملية تصحب عادة بعواطف المحبة فآلت إلى علامة عن الود عندها، حتى إنها تصنعها لأصحابها البشر.

وأما المبدأ الثالث فهو مستقل عن الإرادة وربما عن العادة، وفحواه أن تهيج الأعصاب المخية يولد قوة عصبية، وهذه ينشأ عنها حركات وصيحات، ويتداعى المعانى تؤول إلى علامات عن عواطف.

مما تقدم ترى أن العلامات التعبيرية لم توجد فى الأصل على أنها علامات للتعبير، وأنها تتحول إلى ذلك بالعادة والتداعى والفهم، وإذن فلا داعى لوجود ملكة خاصة بالكلام كما كان يقول بعض الفلاسفة ممن مر ذكرهم. فاللغة تخضع لقوانين طبيعية، وبعد وجود العلامات

التعبيرية وبعد استعمال ما هو طبيعى وما هو إرادى تأتى الكلمات، وتتقدم الكلمات بدورها خاضعة لقوانين الفكر نفسه.

وفى العصر الحديث هجرت مسألة اللغة الفلسفية والمنطق، ومالت نحو علم الاجتماع والسيكولوجية على وجه الخصوص.

فأما جعل اللغة ظاهرة اجتماعية فآت من أن منابع اللغة عديدة، لا يحيط بها الحصر، وأن الذى يمكن حصره منها هو ما يسبب وجود اللغة الاصطلاحية، وهو لا يبلغ إنسان إلى حصره وعرضه إلا إذا انتشر استعماله وذاع فى المجتمع.

ولكن هذا لم يمنع من تفسير اللغة تفسيرا سيكولوجيا، حتى انتهى الأمر ببحث ما يعرف بروح اللغة، أو بحث نفسيات الشعوب كما تنعكس فى اللغات.

وقد هجر تصور التغيرات الصوتية كما لو كانت خاضعة إلى قوانين ضرورية عمياء، ووجد أن العوامل النفسية – كالمحاكاة والرغبة فى الإفهام – توجد فى أساس ميكانيكية العادة التى تخلق العلامات التعبيرية.

وإذا كانت التغيرات الصوتية لا يشعر بها الإنسان فذلك راجع إلى أنها ليست نتيجة التفكير، وأن الذى يؤثر فيها هو ذلك المنطق الغريزى منطق الشعوب، فالجانب الاجتماعى يغطى هنا على العوامل النفسية.

هذا عن المسألة الصوتية، وأما عن معانى الكلمات فالعامل فيه نفسى أيضا وهو الفكر ذاته، فالكلمة ليس لها معنى واحد ولا يحدد لها معنى إلا بعد الاستعمال، أى أنها تأخذ معناها عن عقلية الذين يستعملونها، تلك العقلية التى تختلف بين قوم وقوم تبعا للثقافة والعصر ومناحى الفكر، فالتطورات اللغوية ترسم التطورات العقلية، ومن هنا كانت اللغة من الدراسات النفسية.

وهكذا يتم رجوع اللغة إلى السيكولوجية - وفى بعض نواحيها - إلى الاجتماع.

ومن هذا نرى أن مسألة اللغة ابتدأت بمعالجة هذا السؤال: هل اللغة تعبر عن حقائق الأشياء أم لا؟ ثم انتقلت إلى تحديد العلاقة بين الفكر واللغة أيهما يسبق وأيهما يخلق صاحبه، وترجع الحل بين رأيين، رأى يرجع اللغة إلى أصل إلهى وآخر إلى أصل إنسانى.

ثم بتقديم علم الفقه المقارن وعلم الفسيولوجية هجرت مسألة أصل اللغة، واعتبرت كشىء حى يخضع لقوانين الحياة، يبدأ بحركات عكسية تتحول إلى علامات للتعبير، ثم توجد الكلمات، وتمتد اللغة معبرة عن عبقرية جنسية خاصة ونوازع إنسانية عامة. وفى العصر الحاضر يستأثر بها الاجتماع والسيكولوجية.

(المجلة الجديدة)

فلسفة برجسون

فى نهاية القرن التاسع عشر كانت تتحكم فى الحياة العقلية أربع موجات قوية وجهت الفكر الإنسانى حينذاك، هى رفض هربرت سبنسر للميتافيزيقا وعدها فوق متناول العقل البشرى؛ وتشاؤم شوبنهور ومذهبه فى أنه يوجد تحت كل وجود إرادة للحياة؛ وفلسفة تين الحسية التى ترد كل شىء إلى الحواس والإحساسات؛ وفلسفة روحية ضعيفة هى فلسفة لاشلييه وبنزو لا ترجع الضمير الإنسانى والحرية إلى عناصر حسية أو أخرى مادية، وإنما ترى فيهما حقيقتين مستقلتين تعرفان بإحساس داخلى مباشر.

فلما جاء القرن العشرون تأثر هذا الجو بموجة جديدة معاكسة لهذه الموجات الثابتة، كأنها ترد عليها، وأول ما يميز هذه الموجة الفكرية الجديدة أنها لا تؤمن بالعقل إيمان الموجات السابقة به ولا تعتمد عليه فى دعم بنيانها.

وقد بعث المذهب الحيوى، بعثه هانزدريتش فى ألمانيا، وارتد أمامه المذهب الميكانيكى الذى قام على أساس نظرية داروين، وقامت على هذا المذهب الحيوى فلسفات كاملة كفلسفة لسكى الروسى، الذى تصور العالم تصورا عضويا، وجميع هذه الفلسفات تأثرت ووجهت بفلسفة برجسون الذى يعود إليه فضل تجدد الفلسفة الحديثة. والسؤال الآن: ماذا صنعت فلسفة برجسون فى تحوير معنى النفس والعقل اللذين هما محورا النزاع بين المادية والروحية فى جميع العصور؟

الفلسفة الروحية تعتبر النفس عالما زاخرا بعيد الغور، نحس فيه بحريتنا ونعرف بداهة إن هذه الحرية غير متناهية، أما الفلسفة المادية فترى فى النفس كمًا يعد ويحسب، وظاهرات متتابعة لها قوانين تخضع لها خضوع

الظاهرات الطبيعية لنواميسها، وبرجسون فى أول كتاب له وهو "الشواهد المباشرة للشعور" قال إن شعورنا لو أمكن أن نتصل به اتصالا مباشرا عن غير سبيل اللغة لألفيناه غير ما نلفاه عادة، نلفاه كيفا وليس كمًا، نلفاه تقدما مستمرا وليس تتابعا بين حوادث مرتبطة برباط السببية. واللغة هى التى تخدعنا فتجعلنا نحس أن نفسنا ظاهرات متعاقبة متوالية لأننا نعبر عنها بكلمات منفصلة لا نستطيع أن ننطق بها دفعة واحدة، كما لا نستطيع أن ندرك مفهومها فى عملية فكرية واحدة، فنحن نخطئ حينما نتوهم أن انفصال اللغة انفصال بين أجزاء النفس، والحق أن النفس ليست منفصلة إلى أجزاء، وتصورنا هذا يخدعنا مرة أخرى فى نكراننا للحرية، فإن تصور الحوادث متتابعة يرسخ الاعتقاد بوجود علاقة سببية بين الحوادث المتتابعة، بحيث إننا لا نستطيع تصور حادثتين لا تربطهما علة، ومن هنا جاز إنكار العقل لمعنى الحرية فى النفس.

ولكن إذا كانت النفس وحدة وإذا كانت تقدما مستمرا، فكيف يمكن أن نفسر النسيان؟ ألا يدل النسيان على أن النفس حوادث منفصلة بدليل أن بعضها يكون حاضرا للوعى والآخر فى قبور النسيان؟ فهى ليست إذن وحدة وإنما هى حوادث متوالية !

على هذا يرد برجسون قائلا إننا لو كنا نفوسا خالصة لا حسسنا بوحدة، كما أن الماضى يصير حاضرا أبدا. ولكننا أجسام أيضا، وهذه الأجسام لها حياة خاصة تستدعى ردود أفعال ضرورية، وانتباها حاضرا يقطع على الماضى طريقه إلى الوعى، فالمنفعة التى تصيبها حياة أجسامنا هى سبب النسيان، ولولا هذا النسيان لكانت الحياة ضربا من المحال. وبرجسون لا يؤمن بمسألة الذاكرة الميكانيكية التى يقول بها بعض من ينسبون تذكر الصور إلى توارد الخواطر، فالصور تأتى تبعا للحالات النفسية التى يتكون بها الشعور، وهنا يتكلم برجسون عن الذاكرة ويقسمها إلى ذاكرة لحفظ الحركات وأخرى لحفظ الحالات وملابساتها

النفسية، وغير هذا مما يعد فيه الكلام فيه كلاما فى التفاصيل، الأمر الذى لم نقصد إليه.

أما عن طبيعة العقل فنحن نستطيع أن نميز بين فلسفتين ككل رأى فى طبيعة العقل: فلسفة تراه مكانة مجردة لإدراك المعانى وتراه من جوهر مغاير تمام المغايرة لجوهر الجسم، ومن هنا نشأت الصعوبة فى تقرير علاقة الجسم بالعقل، وقد كانت هذه المسألة الفلسفية من مواضع الضعف الكبرى فى فلسفة ديكارت. وفلسفة تراه وثيق الصلة بالحياة، والحياة تفيد معنيين: الحياة العملية، والعقل هنا يعتبر وسيلة للعيش لا لإدراك الحقائق كما كان يقول الشاكون الإغريق، والحياة بمعنى التقدم والأفول. والتقدم يمثل دورة الحياة وانتشارها بين الأحياء والكائنات، والأفول يرمز إلى وحدتها الأولى التى تنبعث منها. والعقل هنا - كما كانت تقول الأفلاطونية الحديثة- يسير سيرة هذه الحياة، فيجزئ الأمور ويفهمها جزءا جزءا، ولا قدرة له على إدراك ماهيتها ووحدتها. وبرجسون ينظر إلى العقل بعين الفلسفة التى تراه مرتبطا بالحياة، وهو يتصوره كآلة للعمل غير قادرة على فهم الحياة فى وحدتها، وليس فى ذلك طريف. أما الطريف فى فلسفة برجسون فهو فى ابتداع العلاقة بين العقل العملى والعقل النظرى، فليكن العقل عمليا، ولكن كيف نفكر تفكيرا نظريا؟ من أين لنا هذا العقل النظرى؟ لفهم ذلك ينبغى أن نفهم العلاقة بين العقل والحياة. يقول برجسون: إن الحياة تتمثل فى شكل وثبة حيوية تنزع إلى الكمال وتسرى فى النبات والحيوان، وهذه الحياة تسعى دائما إلى التخلص من المادة التى أشاعت فيها الحياة. فاستعملت فى سبيل ذلك الغريزة والعقل، والغريزة مجالها ضيق فلم تفد كثيرا فى التخلص من ربقة المادة. أما العقل فقد نجح فى ذلك إلى درجة كبيرة، فهو يستطيع أن يخلص النفس من عبودية المادة ويجعلها رهن إرادة البداهة أو البصيرة وهى أقرب منه إلى الكمال.

ونهاية عمل الغريزة فى سبيل الترقى أن تجمع الإنسان فى جماعات جامدة، هى المجتمعات الإنسانية، فالمجتمع فى رأى برجسون يرجع فى نهايته إلى هذه الغريزة، أما

العقل فهو مبدع الإنسانية المنظورة الدائمة التقدم، أبدعها عن طريق البصيرة التى تهدى الإنسان إلى الديانات السامية والأخلاق الحرة والحقائق المجردة. بهذه البصيرة نعرف الحقائق مباشرة من غير واسطة، الحقائق فى ذاتها لا الحقائق النسبية التى نقدرها بعين المجتمع الذى نعيش فيه.

هذه هى السمات البارزة فى فلسفة برجسون، وهى الفلسفة التى ترد أقوى رد على فلسفة القرن التاسع عشر، وتوجه إلى المادية ضربات شدادا، وسوف نلاحظ آثارها فى الفلسفة الحديثة بوجه عام.

(المجلة الجديدة، اغسطس 1934)

الضحك عند برجسون
(1)

الضحك من الظواهر الطبيعية التى لا نكلف أنفسنا مشقة السؤال عنها؛ لشدة إحساسنا بها إحساسا وهميا بأننا نعرفها حق المعرفة، وأنها من الوضوح بحيث لا تحتمل تفسيرا ولا تساؤلا.

ولكن الواقع أن أمثال هذه الظواهر من أعقد الأمور فهما وأعسرها مطيا، ولقد اهتم كثير من الفلاسفة والنفسيين بتفسير الضحك، واتبعوا فى بحوثهم مناهج مختلفة، فمال البعض إلى الكشف عن باعثه وماهيته، واهتم آخرون – بعد أن تحققوا من عقم البدء بهذه الطريقة – إلى وصف حالاته وتقرير وظيفته، لينتهوا بذلك إلى معرفته، وخلص لنا من كل ذلك آراء مختلفة تبحث الضحك من نواحيه الكثيرة.

ويجب أن نذكر كلمة عامة عن الضحك قبل أن نتحدث عن آراء الفلاسفة عنه، ولا نقصد التعريف وإلا وقعنا فى نفس الخطأ الذى وقع فيه من تصدى لبحث الموضوع جملة قبل أن يفهمه تفصيلا، فنقول إن للضحك مظهرين متلازمين: مظهرا طبيعيا كإبراق الأسارير ولمعان العين وتغير عضلات الوجه خاصة، ثم اندفاع الصوت متقطعا وما يصحب ذلك من تغير فى الحنجرة والحلق والجهاز الحاجب وبعض التنبه فى الجهاز العصبى؛ ومظهرا نفسيا وهو تلك الحالة السارة المبهجة التى تلامس النفس، وهو شرط ضرورى للضحك لأنه لا ينشأ من بواعث فسيولوجية وإنما من إدراك نفسى، ولعل هذا هو السبب فى تميز الإنسان وبعض الحيوانات العليا بالضحك، حتى عرف الإنسان قديما بأنه الحيوان الذى يضحك. ولهذا لا يعد

الضحك الناشئ من بعض الأمراض- مثل مرض الاستحالة العدسية الدماغية ومرض الكُزَاز- ضحكا بالمعنى الحقيقى.
وهنالك رأى يفسر الضحك تفسيرا بيولوجيا فيقول إنه فيضان قوة اندفاعية فى الجهاز العصبى فإذا بلغت أشدها انبعثت لأقل سبب، ولكن الطبيعة تلجأ إلى وسائل أخرى غير الضحك لتصريف قواها الزائدة، ثم إن فى الإنسان استعدادا متوثبا للضحك فى جميع الظروف، إلا أن تمنعه عنه حالات نفسية أو عوارض عصبية أو قوى خارجة عنه ليس بينها وبين القوى الزائدة علاقة ما.

وللفليسوف الإنجليزى هوبز رأى فى الضحك يذكرنا بمذهبه الأخلاقى الأنانى، فهو يرجع بواعث الضحك إلى لذة تحصل فى النفس من جراء إحساسها برقيها وتفوقها على من يتورطون فى أنواع من الخطأ أو الشذوذ ينجم عنها لهم نكبات طفيفة، فالضحك "مجد فجائى" يتخيله الإنسان فى نفسه، وهو بهذا التفسير قد أررك فى الواقع حقيقة مهمة تكمن فى كل أمر مضحك على وجه العموم- وهى الحزن والنقص- وهى حقيقة ليس أدل عليها من أن إنسانا محترما لا يرضى لنفسه أن يكون ضُحَكَة، وإن سره أن يكون ضحاكا.

ولكن هذا الرأى غير مقنع كل الإقناع؛ لأننا إذا كنا نسخر من الناس لشعورنا بتفوقنا عليهم فكيف نفسر ضحكنا من أنفسنا إذا تورطنا نحن؟ وفوق ذلك فقد نضحك من شخص لحادثة وقعت لنا بالفعل.

أما مكدوجل - عالم النفس السلوكى- فقد اعتبر الضحك غريزة لها ما للغرائز من الخواص المشتركة، ولها ما لها من الأهمية فى حفظ حياة الفرد أو النوع أو المجتمع، فهى تشترك والغرائز فى أنها فطرية غير مكتسبة، فهى تولد مع الفرد ولا سبيل إلى تعلمها، وهى عادة مشتركة بين جميع أفراد الإنسان بل وبعض الحيوانات العليا، وهى معقدة تباين الإحساسات العكسية مباينة ظاهرة، ولها مراكز خاصة فى الجهاز العصبى.

والضحك كغريزة له فوائده الحيوية، فالتغييرات البدنية التى تطرأ بحدوثه تجدد النشاط والحيوية وتسبغ على الجسم

صحة وعافية، كما أنه يغير مجرى التفكير ويرجع إليه صفاءه وقوته.

ولمكدوجل- غير ذلك- نظرية فى وجود الضحك جديرة بالاعتبار، فهو يقول إن بين الناس مشاركة وجدانية تقرب بينهم وتوحد بين مشاعرهم، ولذلك يتأثرون بمصائب غيرهم ويحزنون على المصابين حزنهم على أنفسهم هم، فلو أن هذا التأثير امتد حتى شمل كل ما هو هين وطفيف مما ينكب به الناس فى تصرفاتهم أو طبائعهم لثقلت النفوس بالأحزان، وضاقت بالآلام، وفقدت كل مناعة تقاوم بها شديد المصائب وكبائر النكبات، فالضحك من الصغائر والنكبات السطحية يفرج عن النفس ويقويها ويعدُّها لمواجهة الشدائد وتحمل المصائب. وقد استشهد مكدوجل على رأيه بأمثلة كثيرة، منها أنك قد تضحك إذا أصابت المطرقة يد النجار إصابة خفيفة، ولكنك تحزن له كثيرا إذا جرحه المنشار مثلا جرحا موجعا.

ويرى برجسون الفيلسوف الفرنسى أن للضحك وظيفة اجتماعية نقدية تقويمية، ترمى فى نهايتها إلى حفظ كيان المجتمع، فالناس يضحكون من نقائص الناس لتنبيههم إلى موضع النقص، وتحذيرهم من الوقوع فى الأخطاء. وقد اعترض البعض على هذا الرأى قائلين إنه إن جاز تفسير الضحك فى بيئة راقية كالمجتمع الفرنسى- على هذا النحو- فإنه لا يجوز فى المجتمعات الأقل مدنية وحضارة، ولكن أحط المجتمعات يشترك مع أعلاها فى غريزة الدفاع عن النفس، وهو قد يحارب الخارجين عليه بالعقوبات المادية، كما قد يحاربهم بالعقوبات المعنوية التى من أهمها الضحك والسخرية. ومما يلاحظ فى مجتمعنا المصرى أنه يوجد به من بين أصحاب السوابق من يستهين بالسجن وهو من أشد العقوبات المادية، بل من يرتكب الجرم لغير ما سبب إلا أن يدخل السجن؛ ليعيش فيه عيشة لا يسمح له الفقر بمثلها وهو خارجه، ومع استهانته بمثل هذا العقاب قد يكون من

أكبر الناس حذرا من التورط فى الفَعَال والشذوذ الذى يثير ضحك الناس عليه.

والواقع أن الفرق بين القول بأننا نضحك على النجار الذى يجرح إصبعه جرحا طفيفا لننفس عن أنفسنا حتى نتأهب للمصائب الكبيرة كما يقول مكدوجل، والقول بأننا نضحك عليه لنتبهه إلى عدم السهو مما تكون عاقبته الإضرار به، أقول إن الفرق بين هذا وذاك قريب، وكلاهما فى الحقيقة ظاهرة اجتماعية، والحق أن كل غريزة فردية هى غريزة اجتماعية بمعنى من المعانى، وهنا ينبغى أن نفرق بين نقد المجتمع والنقد الفنى الذى يختص به مؤلفو الروايات الكوميدى، فالنقد الاجتماعى العام هو فى الغالب موجه لظواهر الأشياء، كأن نضحك من زىٍّ غريب أو فعل شاذ، أما النقد الفنى فلا يقف عند هذا السطح، وإنما يتعمق إلى حقائق الأمور وبواطنها؛ ليكشف لك عن العلل الخفية التى تجعل من الناس لعبا متحركة فكهة، أو التى تهبط بهم إلى مستوى المضحكين فى حين أنهم من يكونون فى ظاهرهم من المحترمين، الذين تنحنى لهم الهامات وتنكس الذقون.

ولبرجسون تفسير مبتكر للضحك يرجع به إلى أسباب فلسفية، هى تنازع الروح والمادة- ولما كنا نريد أن نتكلم عن رأى هذا الفيلسوف فى الضحك بشىء من التوسع، فقد رأينا أن نرجئ الحديث عن هذه النقطة الهامة إلى فرصة أخرى.

الضحك عند برجسون

(2)

طبيعة الضحك

فى كلام برجسون عن الضحك ما يشير إلى أنه ظاهرة اجتماعية، فهو يقول إنه لا يُفهم إلا فى جماعة بين نفس أعضائها اتصال وتفاهم، ويرجح أن له وظيفة اجتماعية يقوم بها لخير المجتمع.

ولكنه لا يكتفى بذلك فى تفسير حقيقته، وإنما يحاول أن يكشف عما فى أعماق كل شىء مضحك، وعما يربط النكتة المستملحة بالمنظر الشاذ والموقف الحرج، وتفسيره فيه فلسفة إلا أنه مؤيد بالظواهر والأمثلة المحسوسة.

وقد بدأ بحثه بالكلام عن ملاحظات ثلاث تتعلق بظروف الضحك أكثر مما تتعلق بالضحك نفسه:

أولها أن كل مسبب للضحك فهو يتصل بالإنسان اتصالا مباشرا أو غير مباشر، فالمنظر الطبيعى لا يثير فينا ضحكا، ولا الحيوان، إلا أن يذكرنا بأمر له علاقة بالإنسان.

وثانيها أن خلو النفس من العواطف المختلفة من أكبر الممهدات للضحك، فليس مثل العاطفة من شىء يصرف الناس عن الضحك والاهتمام ببواعثه، وأرى أن مرجع ذلك هو أن الشعور لا يقبل حالتين نفسيتين فى وقت واحد، ولذلك لا تلقى النكتة رواجا حين تستغرق المشاكل والأفكار النفوس والأفهام.

وثالثها أنه لا يكفى أن تكون النفوس خالية من الأفكار لكى تلتفت للضحك، ولكن ينبغى أن يكون بينها وبين غيرها

تفاهم، فالإنسان المنعزل لا يفهم الضحك، ولقد يحدث أن تستمع إلى جماعة من العمال مثلا ليس بينك وبينها اتصال فتلاحظ أن كثيرا مما يضحكهم لا يؤثر فيك أبسط الآثار، وهذا ما يفسر لنا استحالة ترجمة بعض النكات من بيئة إلى بيئة، ومن مجتمع إلى مجتمع.

والآن نتكلم عن الضحك نفسه، ويحسن أن نبدأ بسرد أمثلة موضحة لننتهى إلى ما نريد، فهذا أقرب إلى متناول الفهم من البدء بذكر القواعد العامة والقوانين الشاملة.

إذا تعثر مار بالطريق بحجر وسقط على الأرض، يضحك من يشاهده، فما سبب الضحك؟ أهو القعود على الأرض؟ كلا، وإنما هو القعود قهرا وعلى الرغم من إرادته، هو القعود الناشئ من قلة حذقه، ذلك أنه لم يستطع أن يتلافى الحجر المعترض طريقه واستمر فى مشيته كأن لم يعترضه شيء، هو صلابة ساقت الجسم إلى حيث تردى ساقطا، ولو أن الساقط كان مرنا لنفعته مرونته فى تجنب الخطر حيث لم تنفعه صلابته، وهذا شخص يغرم بمطالعة الروايات ويملأ خياله بحوادثها ومخاطراتها، ويطبع نفسه بحب أبطالها والتشيع لهم، فإذا ما ترك رواياته واختلط بعالم الحقيقة لم يتخل عن أوهامه وعاش كأنه بطل من أبطال خياله وكأن الناس من أقرانه وأترابه، فلا يلقى إلا ضاحكا عنه عابثا به، فما سبب ذلك؟ سببه أنه لا يميز بين الحقيقة والخيال، وأنه يعامل الناس بما تعامل به الأبطال، فهو لا يفهم حقيقة البيئة التى يحيا فيها، ولا يعرف ما تتطلبه من تقاليد، ويريد أن يفرض عليها تقاليد لا تمت لها بصلة. وهنا يلاحظ تشابها بين حالة المار الساقط وقارئ الروايات الوارد ذكره، فكل منهما يغرينا بالضحك منه لأنه لم يفهم ما يتطلبه موقفه من التصرف، ولأن "صلابة" تحكمت فيه فى حين أنه كان ينبغى له أن يستعمل مرونة لينقذ نفسه، فداء كل منهما "ميكانيكية" تسيره على غير ما ترضى الأحوال المحيطة به.

وسنلقى هذه "الميكانيكية" فى كل ما يبعث على الضحك، وسنجد فيها ما يفسر لنا ضحكنا، سواء أكان

موضوع الضحك سقطة أم غفلة أم موقفا حرجا أم شذوذا أخلاقيا.

وهنا نتساءل من أين أتت هذه الميكا نيكية؟ ولماذا كانت مضحكة؟ ويجيب برجسون على السؤال الأول بأن أصل هذه الآلية نزاع بين المادة والروح تتمكن فيه الأولى من الثانية، فالجسم مجال لتسابق قوتين: قوة المادية وقوة الروحية، والقوة المادية خواصها الصلابة والميكانيكية والركود والجمود، والقوة الروحية خواصها المرونة والحرية والحركة والتطور، والمادة تحاول أن تخضع الحياة لأشكالها وخواصها، وفي هذه اللحظات، التي تلبس فيها الحياة صورة من صور المادة، والتي يتصف فيها الحي بخاصة من خواص المادة، يبدو الشيء في هيئة تضحكنا، فالمضحك لا يضاد الجميل وأنما يضاد "الحي"، أو هو يضاد القوة الروحية، وهو ليس قبيحا بقدر ما هو صلابة وميكانيكية.

وإذا صح ذلك، فلماذا نضحك لهذه الآلية؟ هنا يذكر برجسون سببا اجتماعيا ليس هو كل ما عنده كما ستعلم فيما بعد، وشرح ذلك أن الحياة والمجتمع يتطلبان من الفرد "انتباها" ليتعرف الظروف التي تكتنفه، و"مرونة" يلائم بها بين نفسه وبين هذه الظروف، فإذا قصر إنسان في القيام بهذين الواجبين الاجتماعيين، كأن يغفل عن ظروفه أو يخضع للميكانيكية، تورط في أفعال وتصرفات شاذة كالسقوط على الأرض والذهاب مع الأحلام، وهي حالة تضر بالفرد والمجتمع ضررا لا يستطيع أن يدفعه المجتمع بالعقاب والأذى، فيلجأ إلى الضحك والسخرية يقومان له ما يعوج من الأفراد. وقد يكون هذا الضحك طبيعيا، وقد يكون فنيا كما هو الحال في الروايات الكوميدي والرسوم الكاريكاتورية كما سنتكلم عنه فيما بعد.

ويخيل إلينا أن هذا التفسير الاجتماعي للضحك ليس مطلقا، وإنما هو يقتصرعلى الفعال التي تضر- ولو ضررا خفيفا- بالأفراد، والتي يعدون مسئولين عنها، أما مهيجات الضحك الأخرى فلا يمكن أن يشملها هذا التفسير.

انظر مثلا إلى شكل إنسان شاذ أو إلى صاحب وجه مشوه، فنحن نضحك منهما، ولكن لا يجوز أن نقول إن ضحكنا ينبههما إلى حالهما ويحفزهما إلى إصلاحه، لأنهما لا يملكان من ذلك شيئا.

ومهما يكن من الأمر فيجب ألا ننسى أن السر فى ضحكنا هنا هو أيضا فى الميكانيكية أو الصلابة، فالأحدب يوحى إلينا ظهره المقوس بالصلابة المادية التى تمنعه من أن يأخذ مجراه الطبيعى، ومثله تماما الأنف البارز فى غير ما تناسق ولا تناسب، فكأن به آلية عمياء تدفعه إلى الأمام على غير ما يتطلب التناسب أو "الظرف المحيط".

وهكذا فالميكانيكية هى طبيعة كل شىء مضحك، ولسوف يتضح لنا هذا المعنى، ويزداد وضوحا كلما تقدمنا فى سرد جوانب النظرية التى عرضنا لك فكرتها العامة ومحورها الأساسى.

الضحك عند برجسون
(3)
انتشار الصور المضحكة

عرفنا الفكرة الكامنة فى الأمر المضحك، وينبغى أن ننبه إلى أن الفيلسوف لا يعتبرها قاعدة تنشأ عنها كل ظاهرة مضحكة بحيث تتضح العلاقة السببية بينهما وضوحا مباشرا؛ ذلك أن الضحك ليس أمرا بسيطا، وإنما هو شىء معقد كالكائنات الحية، مثله مثل الشجرة الباسقة تبدأ بذرة لا تكاد تميزها العين، فتمتد فى باطن الأرض جذورا وتلتقى على سطحها ساقا تحيط بها القشور، وتتشعب الساق إلى فروع والفروع إلى أغصان، وتنبت من الأغصان ثمار. فكل جزء من هذه الأجزاء يمكن إضافته إلى علة قريبة، وجميع هذه العلل القريبة ترجع فى النهاية إلى البذرة، وما يقال فى الشجرة يقال فى الضحك، فهو أيضا يبدأ من هذه الميكانيكية التى شرحنا، وينتشر فى حالات كثيرة، فتصير كل حالة نموذجا لحالات من الضحك جديدة، وترجع فى النهاية كلها إلى المبدأ الميكانيكى، والأصل فى كل ذلك فى الميكانيكية، فى الآلة التى تكسو حيا، فى المادة التى تلامس الحياة. ويسير الخيال من هذا الأصل إلى ثلاث وجهات أساسية تشمل حالات كثيرة، يقرب بينها التشابه ووحدة الأصل.

أول ما نلاحظ أنه إذا كان الضحك تبعثه ملامسة المادة للحياة، فالملابس إذن لابد أن تحوى جانبا مضحكا، أليست هى مادة تحيط بالجسم الحى؟ ولكن لماذا لا تضحك منها؟ والجواب بديهيا، وهو أن طول مشاهدتنا لها يحول انتباهنا عن صفتها التنكرية (الكرنفالية) ، ولكن إذا التقينا برجل يحافظ على نوع من الملابس قديم تاريخى،

فإن لباسه يجذبنا إليه فنميزه عن صاحبه، ونضحك منه كما لو كنا نضحك من شخص متنكر، ونحن نضحك من التنكر لأنه مادة تنطبق على حى، وكما يبعث فينا الضحك تنكر الملابس فكذلك تنكر الطبيعة وتنكر المجتمع وتنكر الإنسان، فنحن نضحك لو رأينا بستانا ملونة وروده بالألوان الصناعية. وكذلك المجتمع، فنحن نعيش فيه ونعيش له فلا بأس من أن نتصوره حيا، وهو يبدو لنا مضحكا إذا كشف خيالنا فى جزء منه عن جانب تنكري، نرى فيه المادة تتمكن من الحياة، أو التقاليد تقيد السير الطبيعى، وهو أكثر ما يكون حدوثا فى الاحتفالات العامة، وفى رأينا أننا نحصل على هذا الجانب التنكرى إذا ميزنا فى الشخص الواحد شخصيتين: شخصية طبيعية لها إحساسات وعواطف فطرية، وشخصية اجتماعية لا تبدى من التصرفات إلا ما "يليق" إبداؤه.

أما الإنسان، فبرجسون يقول إننا نضحك من الزنجى لأننا نتصوره أبيض متنكرا! ونضحك من الأنف القرمزى لأننا نتخيله أنفا ملونا، وهو أمر إن شق على العقل قبوله فهو على الخيال يسير.

وليلاحظ الآن أنه من فكرة الميكانيكية وصلنا إلى فكرة التنكر، ومن هذه نشأت لنا حالات مضحكة كثيرة، نلاحظها فى الإنسان وفى الطبيعة وفى المجتمع.

فلنرجع الآن إلى نقطة الابتداء، وهى الميكانيكية أو المادة التى تلابس الحياة، لننتهج منها وجهة ثانية:

مصدر الضحك هنا أن الجسم الحى يتحول فى خيالنا إلى مادة جامدة، وفى الواقع أننا لا نلاحظ آلية الجسم لأنا نراه فى حركة ومرونة ويقظة، ولكن الحقيقة أن هذه الصفات الحية تأتيه من قوة نورانية تسمو عليه بالجوهر والمبدأ والنهاية، والحقيقة أيضا أن ليس للجسم من الخواص غير ما للمادة من الجاذبية والمقاومة، وهلم جرا.

فإذا وجهنا انتباهنا إلى الجسم وأمعنا فى ذاته، تبين لنا على حقيقته، ولم يرتفع فى نظرنا عن أن يكون غلافا كثيفا يشد النفس المتوثبة إلى الأرض، فيكون شأنه مع الحياة شأن الملابس مع الجسم: مادة جامدة تحيط بقوة حية. ومن هنا تنشأ الكوميدى. ولذلك لا نملك أن نضحك من الخطيب إذا عطس مثلا مهما كانت خطبته حماسية، لأنه وجه مجرى انتباهنا إلى جسمه بعد أن كان محصورا فى روحه، وتستطيع أن تقيس على هذا المثال ما تشاء من الأمثلة المتوفرة التى تزخر بها الحياة.

ولهذا السبب كان أبطال التراجيدى عادة بعيدين عما يلفت الأنظار إلى أجسامهم؛ لكى ينطلق الانتباه إليهم وإلى فواجعهم من غير عائق ولا تحول، ويحكى عن نابليون أنه لما هزم الألمان فى موقعة "يينا" قابلته ملكة بروسيا وتوسلت إليه فى أمر وطنها المنكوب، حتى ألقى نفسه مرتبكا حائرا، فلكى يستعيد طبيعته طلب من الملكة أن تجلس لأن الجلوس فى رأيه مما يحول الجد إلى الضحك، وما ذلك إلا لأنه يحول الذهن إلى الجسم ويبعده عن الموضوع الخطير.

ولنتقدم الآن من صورة الجسم المادى المتحكم فى القوة الحية إلى صورة أشمل، هى صورة العرض المتحكم فى الجوهر، والقشور المتمكنة من اللباب، وهى الصورة التى حاول الكوميدى أن تبرزها على المسرح إذا أرادت أن تصور مهنة من المهن كمهنة الطبيب والقاضى والمحامى. فهنا نرى كيف تحاول القوانين والقواعد أن تخضع لها الطبيعة، وكيف تغلو فى ذلك حتى تتقلب إلى آلية عمياء تبعث فى نفوسنا الضحك، ذلك أن القاضى ينسى أنه هو وقانونه إنما وجدا لمصلحة الناس ولم توجد الناس لهما، وكذلك الطبيب يتوهم أن وجود المرضى من أجله هو وأن ليس وجوده من أجلهم هم، انظر مثلا إلى قول طبيب فى إحدى روايات موليير: "إن الأفضل أن يموت الإنسان خاضعا للقواعد من أن يفر من الموت ضد القواعد"، فهو

مثل بيّن على ما نقول. ومثل قول آخر: "إنسان يموت هو إنسان يموت، أما انحراف قاعدة فهذا يوجه اتهاما قبيحا لهيئة الأطباء".

وأرى من المناسب هنا أن أنقل ما ذكره برجسون نقلا عن الكاتب الإنجليزى الفكه جيروم، من أنه كانت توجد سيدة طيبة رقيقة العواطف تود لو تصنع الخير وكأنها تشفق على نفسها من تكبد ما يتطلبه العمل الخيرى من المتاعب، فكانت تحضر إليها رجالا كثيرين وتعهد إلى بعض الناس بمهمة إفسادهم وإغرائهم بإدمان الخمر! حتى إذا تمكن منهم الداء تقدمت إليهم ناصحة مبشرة بالخير لكى تنقذهم من الشر، فتقوم بالعمل الصالح من غير أن تتكبد مشقة الأسفار ومتاعب التنقل!!

نتكلم الآن على الوجهة الثالثة، وهى كبيرة الاتصال بسابقتها، فما علينا إلا أن نتصور أن القوة الحية إنسان بشرى وأن المادة "شىء" من الأشياء المادية، فإذا أتى الإنسان فعلا فذكرنا "بشىء" من الأشياء ضحكنا منه، فالذى يضحك هنا هو تغير وقتى ينتاب الشخص فيجعله (شيئا).

وهذا هو السبب فى ضحكنا من مهرجى السيرك، فإنهم يأتون حركات آلية سريعة، فيختلط الأمر علينا ونظنهم قطعا من الخشب تتحرك بمحرك آلى.

وفى رواية من الروايات الكوميدى يتفقد بطل أمتعته حتى لا ينسى شيئا منها، ثم يعدها فى نفسه فيقول: "أربعة، خمسة، ستة، زوجى سبعة، ابنتى ثمانية، وأنا تسعة"، فالضحك هنا أنه حسب أسرته من ضمن الأمتعة كأنها أشياء، وليست أحياء.

من كل ذلك ترى صورة من انتشار الضحك، وكيف يبدأ من أصل واحد ويتفرع إلى هذه الأشكال الكثيرة، ونحن لم نرد بالتكلم على انتشار الضحك أن نحصى الصور المضحكة، فإن ما ذكرناه منها لا يكفى كأمثلة فضلا عن

أن يكون إحصاء، وإنما أردنا أن نبين كيف أنه ينشأ عن الأصل الميكانيكى آشكال مضحكة مباشرة، وكيف ينشأ عن هذه الأشكال أشكال جديدة، ليتضح لنا الدور الذى تلعبه الميكانيكية سواء أكان مباشرا أو غير مباشر.


Bibliotheca Alexandrina
1132756